

中国民俗文化研究丛书

立春风俗考

迎春礼俗的起源和初始结构

唐宋元明时期迎春礼俗的行

都城北京的迎春礼俗

清代立春民间习俗

关于立春文化变迁的理论思考

简涛 著

上海文艺出版社

简涛著



立春风俗考



上海文艺出版社

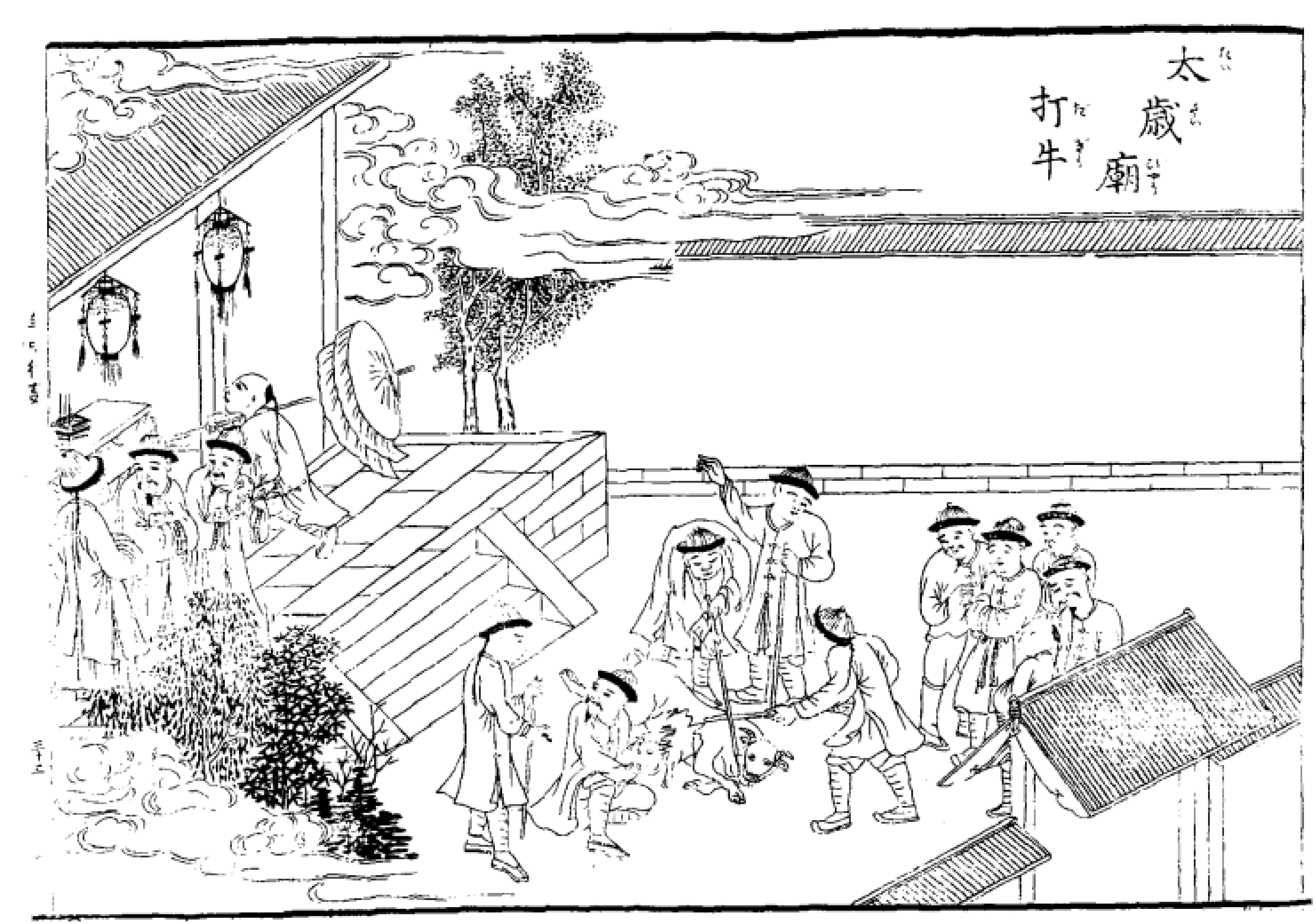
责任编辑：涂　石
封面设计：周艳梅

中国民俗文化研究丛书
立春风俗考
简　涛著
上海文艺出版社出版、发行
地址：上海绍兴路74号
电子邮件：cslcm@public1.sta.net.cn
网　　址：www.slcm.com
新华书店经销　上海市委党校印刷厂印刷
开本 850×1168　1/32　印张 8.625　插页 11　字数 196,000
1998年12月第1版　1998年12月第1次印刷
印数：1—3,000册
ISBN 7-5321-1791-X/K·117　　定价：21.00元

〔日〕赤峰脇田
《清俗纪闻》
东都 1799



图 1　太岁春牛迎春



〔日〕赤峰脇田
《清俗纪闻》
东都 1799

图 2　太岁庙打牛



图 3　戊子年春牛式



图 4－1　春牛芒神图



图 4-2 陕西春牛图



图 5-1 四川迎春之一



图 5-2 四川迎春之二



图 5－3 四川迎春之三



图 5－4 四川迎春之四



图 6　山西春牛图

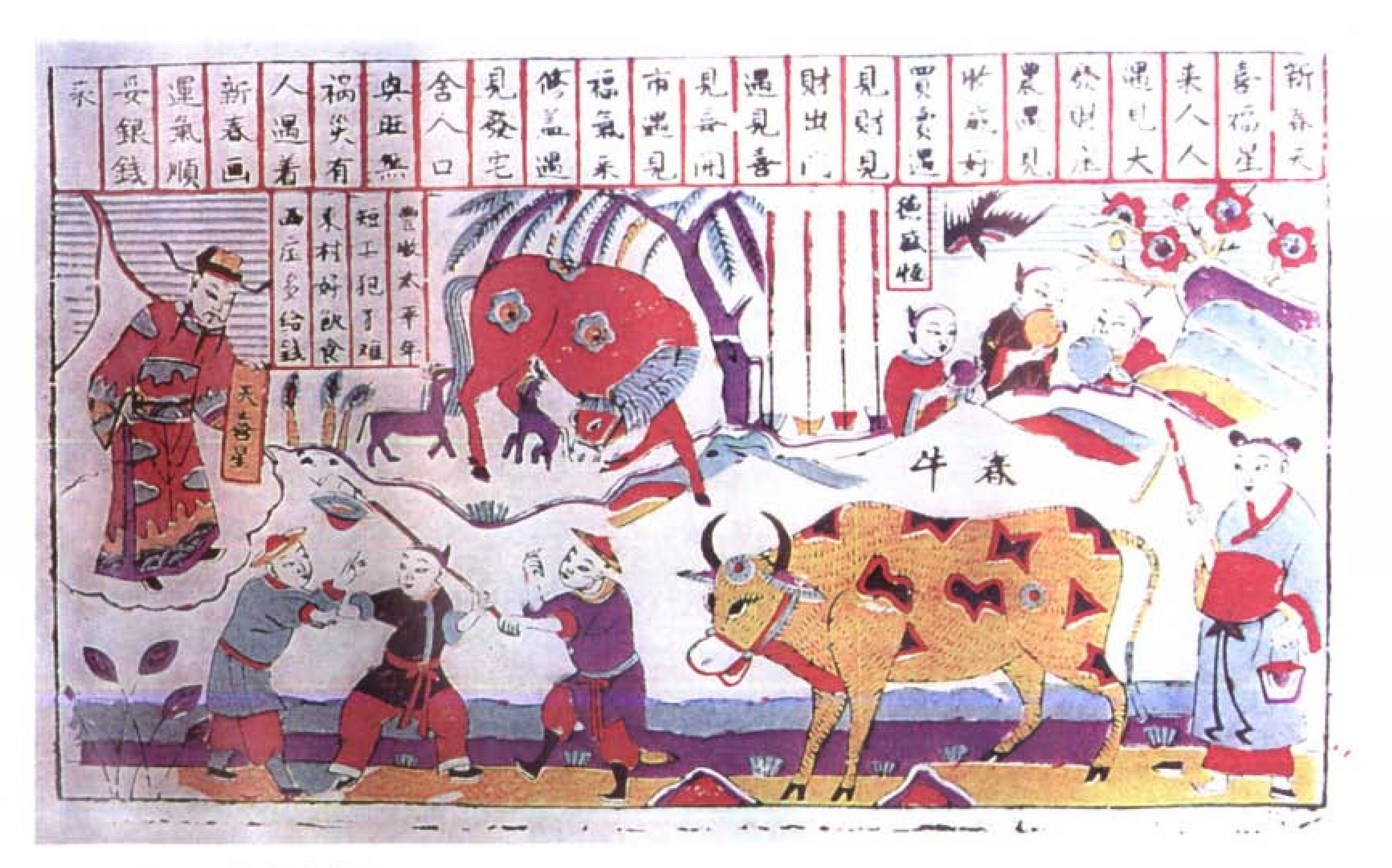


图 7　河南春牛图





图 8　西安春牛帖子



图 9 “迎春” 台北太平洋文化基金会刊物 1995

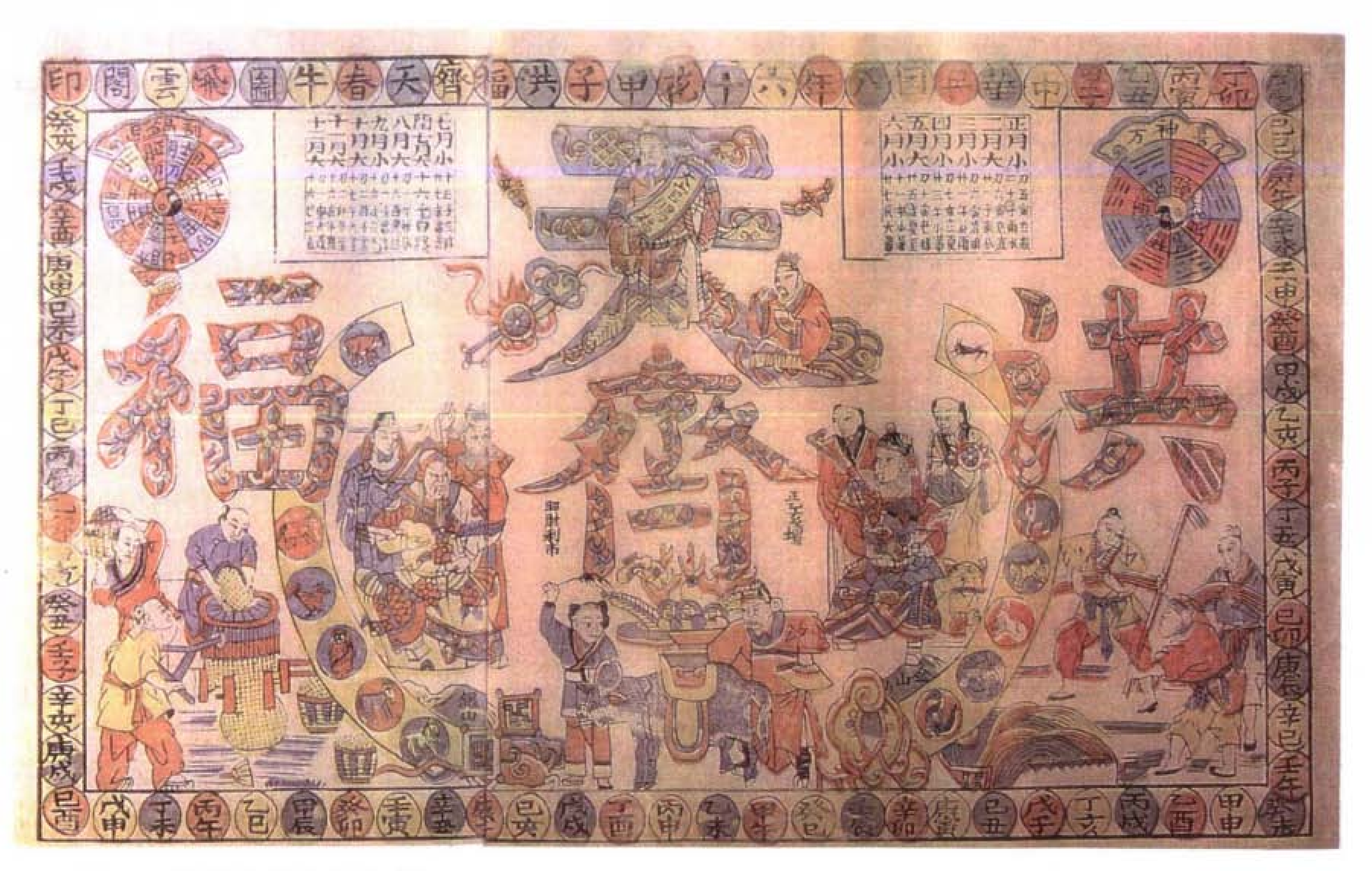


图10 《中国人传承的岁时》　　台北 1992年

目　　录

第一章　绪　　论

第一节　关于题目和研究范围的说明

中国节日文化的一个重要特点就是节日与节气有着极其密切的联系。立春是二十四节气之一,它是一个节气,又是一个节日,与农业生产有着极其密切的关系。在中国历史上,于立春举行的迎春礼就是一个重要的农业礼仪。从东汉初到清代末,这个礼仪延续了近两千年,无论是官方礼俗还是相关的民间习俗都十分丰富,在作为农业文明古国的古代中国产生过广泛影响。

立春的节日文化有着极其丰富的内涵。在这个古老的节日中同时包含着官方礼俗和民间习俗两条发展线索,官方礼俗主要是迎春礼的礼俗,而民间习俗包括民间的立春饮食、立春服饰、立春信仰和立春的社会交往等。这两条线索相互依存,相互影响,构成了立春文化的整体。但是它们在剧烈的政治变革和社会变迁中却有着不同的命运:辛亥革命以后,官方礼俗骤然消失了,而民间习俗依然存在。然而随着时间的推移,民间习俗也逐渐减弱。这是一个十分值得注意的民俗现象。更为有趣的是,在官方礼俗消亡一个时期之后,政府依靠行政力量,在这传统的民间节日的基础上,创立了全新的现代节日——农民节,但这已经是一个纯粹的官方

节日了。民间的立春节和官方的农民节形式上形影相印，实际上貌合神离，具有不同的结构和功能。新中国成立后，人们不仅对官方的农民节茫然无知，而且对民间的立春习俗也漠然置之了。这些扑朔迷离的文化现象令人迷惑，也令人神往，促使笔者去追根究底，试图探明立春文化变迁的历史进程和内在规律。

这里的所谓追根究底只是想把两个问题搞清楚：其一，立春文化的原貌是什么样子。这个原貌包括它的历史和现状，也就是说，搞清楚立春文化起源、发展和消亡的全过程。这实际上是要做文化史的研究工作。其二，立春文化的历史变迁说明了什么理论问题。这里是说从立春文化具体的历史变迁去探讨理论问题，而不是以现成的理论去解说立春的文化变迁。这实际上是试图建立一个理论框架，不过这个理不是那种通用的普遍的理论，而是具体的特殊的理论，它应该能够对立春的文化变迁作清晰的理论阐述，但却不必是放之四海而皆准的真理，这就是本书的任务和研究范围。

第二节　关于节日的有关理论和立春的理论界定

既然立春是一个节日，那么对于立春文化首先应该从节日文化的角度去考察。因此这里有必要对几种主要的节日理论进行一下简短的复述。

节日与时间有着不可分割的关系。为什么“世界各地的人都用节日来界定日历”①，就是因为节日与时间密切相关。利奇

① 史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》，497页，上海三联书店，1995年。

(Leach)指出："节庆有各种功能，其中一个很重要的功能就是安排时间。同一类型的前后节日之间的间隔是一段'时期'。……如果没有节日，这类时期就不会存在，……我们是通过创造社会生活的间隔来创造时间的。"① 也就是说，"时间的规则性并不是大自然的一个内在部分，它是一个人为的概念。人为了某些目的而把它投射到自己的环境之中。"② 但是人们怎样来安排节日和怎样来度过节日，在不同的文化中却有着不同的观念和不同的方式。

在西方，节日称为庆祝日，如英语中的 festival 和德语中的 Fest 在通用的词典中都解释为庆祝的日子或者日期。③史特莱克(Streck)指出："几乎所有关于节日的理论和对于节日的阐述都强调节日相对于平日的对立性。"④皮泊(Pieper)称节日是对于世界的赞同。他的基本理论是："节日的庆祝为：那些一直存在着的在平日积累的对世界的赞同出于特定的原因通过不同常日的方式去庆祝。"⑤另外一个理论把节日作为平常日的对立物和放纵的机会来看待。这个观点认为，这与升华的生命有关，与意识和生活的扩展有关，但不是在赞同的预兆之下，而是在矛盾之中。佛洛依德(Freud)谈到这个题目时说："节日是一种许可的，更多的是鼓动的放纵，一种禁忌的节庆性地开禁。不是由于人类依照随便哪个规定一时高兴而赞同，发生放荡不羁的行为，

---

① 史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》，501页，上海三联书店，1995年。

② 史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》，498页，上海三联书店，1995年。

③ Joyce M. Hawkins and Robert Allen(ed.), *The Oxford Encyclopedic English Dictionary*, Oxford 1991, p. 520. Gerhard Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*, München 1989, p.569.

④ Bernhard Streck(Hrsg.), *Wörterbuch der Ethnologie*, Köln 1987, p.53.

⑤ Josef Pieper, *Zustimmung zur Welt, eine Theorie des Fests*, München 1963, pp. 52—53.

而是放荡取决于节日本身的性质。这种节庆性的赞同是通过日常禁忌的解除而产生的。"[①]莫特曼(Moltmann)提出关于节日与游艺的理论。这个理论主要也是与放纵有关,以放纵的方式表达抗议和抵制。[②]

巴赫汀(Bachtin)的节日理论是从狂欢节中总结出来的理论,他把狂欢节作为"颠倒的世界"来看待,"这个节日仿佛把整个带有所有禁忌的正规的系统和等级制限制在一定的时间内解除了效力。在一个短时间内,生活偏离了普遍存在的、法定的和神圣的轨道,进入乌托邦式的自由世界。"[③]在这个节日中,作为生活和思维系统的对照物就是这个"颠倒的世界"。在正常的世界里通过神圣、权威、庄严、禁忌的确立实现了对放纵和狂欢的压制,而在这个"颠倒的世界"中可以表达对于各种制度、权力和等级制度的相对立的欢愉。[④]

考克斯(Cox)的节日理论的着眼点不同,他认为节日是意识和生活领域的扩展,是各式各样的经验和生活系统的"对立面"。他的理论是从这个观点发展而来的。因为节庆打破程序,为人们开启了往昔,扩充了人们的经验,减少了人们的偏见。节庆为民众创造了机会,重新建立他们的现时的、历史的和永久的关系。[⑤]

皮泊强调正式的节庆时刻,莫特曼强调节日的对立和反抗的特征,考克斯的"对立物"不仅是一个思维特征,而且还是一个

---

① Sigmund Freud, Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, Frankfurt/Hamburg 1969, P157.

② Jürgen Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am spiel*, München 1971, p. 20.

③ Michail Bachtin, *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*, München 1969, p. 2, pp. 32—33.

④ Michail Bachtin, 1969, pp. 2, 16, 57, 51.

⑤ Harvey Cox, *Das Fest der Narren*, Stuttgart 1970, pp. 12, 21, 62.

美学基本规则和新的生活特征的准则。巴赫汀认为节日是对发生在出生与死亡、肉体和精神、庄严与笑谑、祭祀与新年市场的诸多时刻和场合的放纵、狂欢和挥霍行为的赞同。

尽管各种理论有所不同,但是它们所指的节日都包括个人性质的节庆(例如生日的庆祝)和社会性的节日(例如民间节日)。在西方民族学和民俗学界,节日的概念包括岁时节日和人生节日两大类别。[①]例如德国民俗学家维伯－凯勒曼(Weber-Kellermann)在她的节日专著中不仅论述了岁时节日,而且论述了人生礼仪。[②]但是节日在中国仅仅指岁时节日,而不包括人生节日。"节"字的本义是竹节。《说文·竹部》说:"节,竹约也。"[③]在节日的意义上初始是指节气。《史记·太史公自序》说:"夫阴阳、四时、八节、十二度、二十四节各有教令。"[④] 进而指节日,例如唐王维诗《九月九日忆山东兄弟》中的名句"独在异乡为异客,每逢佳节倍思亲"。[⑤] 这里的"节"就是指节日。中国的节日与节气有着密切的关系,而立春非常典型地体现了这种关系。它是一个庆祝日,但是更重要的是,它本身就是一个时间上的分界线,是一年之中的第一个节气。竹节把某段竹竿分作前后两段,节气把某段时间分成前后两段。正如范根纳普(van Gennep)论及新年、冬至、夏至、春分和秋分时所说,在这些节日举行的仪式常常是时间上的通过仪式(Les rites de passage)。[⑥]实际上这些节

---

① B. Streck (Hrsg.), *Wörterbuch der Ethnologie*, Köln 1987, p. 53.

② Ingebog Weber-Kellermann, *Saure Wochen, Frohes Fest und Alltag in der Sprache der Bräuche*, München/Luzern 1985.

③ (汉)许慎《说文解字》卷五,95页,中华书局,1963年。

④ (汉)司马迁《史记》《太史公自序》,中华书局点校本,1959年。

⑤ (唐)王维撰、(清)赵殿成笺注《王右丞集笺注》,260页,中华书局,1961年。

⑥ Arnold van Gennep, *Übergangsriten*, Frankfurt 1986, p. 172.

日本身就是一种不同时段的过渡，而中国的立春更充分地体现了这类节日作为分界线的特点。

第三节　关于礼仪的理论

本书的研究范围属于节日文化，但是其研究重点是迎春的礼仪。礼仪不同于一般所说的仪式。从广义上说，仪式包括各种各样的行为，从日常问候到庄严典礼，正如利奇在广义上所使用的“仪式”的概念。而“礼仪”大约等同于特纳(Turner)缩小了的“仪式”的含义，只是泛指这样一些行为：它们伴随社会变迁，具有典礼的形式，并用以肯定特殊的社会地位。①

仪式的研究是民族学和民俗学研究的热点之一。按照杜尔凯姆(Durkheim)的观点，仪式是宗教现象中的两个基本范畴——信仰和仪式——之一。而仪式又是深深植根于信仰之中，所以只有在说明了信仰之后，才能阐明仪式。杜尔凯姆把世界划分为两个领域，一个是神圣的，一个是世俗的。宗教仪式是行仪式者赖以与神圣发生联系的一组实践。因此仪式不仅具有广泛的各个阶层的广阔的社会生活，而且具有深刻的思想内涵。②

季捷夫(Titiev)把仪式分为“岁时礼仪”和“危机礼仪”。“岁时礼仪”往往是定期举行的，而且在离举行还有很长时间时就要提前通知。这就使社区的人民能有充足的时间来培养一种共同的期待感，能有为参加大型活动作准备的机会。这种以历法为

① 史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》，第483页，上海三联书店，1995年。

② E. 杜尔凯姆《宗教生活的基本形式》，史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》，61页，上海三联书店，1995年。

基础的典礼不可能满足个人的临时需要。它的价值是面向社会整体的。由于岁时礼仪总是社会性或者社区性的,所以当一个社会失去其原有特征或其原有生活方式发生了急剧变化时,原有的岁时礼仪不可避免地走向消亡。岁时礼仪的意图基本上是强化团结的纽带,把所有的社会成员维系在一起或者为了帮助社会成员,以调节社团内部的相互关系和社团成员与外部环境之间的关系。① 立春的诸种礼仪正是具有这些性质的岁时礼仪。

但是立春的诸种礼仪本质上是一种"通过仪式"。范根纳普关于"通过仪式"的经典理论已经为学术界所广泛接受,也是本文的主要理论来源之一。所谓"通过仪式"是指那些标志某种社会过渡的礼仪,它们可以从时间上和空间上分为两类。范根纳普选择空间上的"通过仪式"作为所有通过仪式的典型进行分析。他在《通过仪式》中指出:每一个社会都是由许许多多严格地相互分离的社会团体组成的,但是社会生活的运动性要求进行经常不断的边界超越。个人和团体在时间上和空间上要进行运动。人们更换生活地点,改变年龄归属,变动社会地位和职业。在这些空间上或者时间上的变化之际,通常会产生一种静态秩序的危害,因此在所有社会中这种变化要或多或少由精心组织的仪式相陪伴。这些仪式的功能是通过对变化过程的控制来减弱可能产生的对社会秩序的干扰。范根纳普认为:"通过仪式"总是具有同样的形式和同样的功能。它们的形式由三个阶段组成:分离阶段,即从以前的地点或者状态脱离;边缘或者变换阶段,即当事人同时处于两种状态的阶段;聚合阶段,即进入新的地点或者新的状态的阶段。特纳在他的关于礼仪过程的结

---

① 米沙·季捷夫《研究巫术和宗教的一种新方法》,史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》,726—729页,上海三联书店,1995年。

构和象征的研究中继承和发展了范根纳普的理论。他受到范根纳普的动力礼仪模型的启发，把社会作为过程，作为运动和冲突的领域来看待，它们的矛盾在社会的和仪式的戏剧中表现出来。范根纳普认为，“通过仪式”的中间阶段，即边缘或者变换阶段，经常具有一定的独立性，并且常常表现出某些与通常的行为相反的反向行为。特纳汲取了范根纳普的这个论点，并认为，中间阶段是仪式过程中最重要的阶段，是从一个阶段进入另一个阶段，或者从一种状态进入另一种状态的转换的关键。[①]立春的诸种礼仪是典型的“通过仪式”，因为立春不仅是从冬季向春季的过渡，而且在节气上和耕作时间上被认为是一年之始。

中国古代对于礼仪制度十分重视。中文中的“礼”有多种意义，但是它的本意是敬神，谓事神致福。《仪礼·瑾礼》载：“礼日于南门外，礼月与四渎于北门外，礼山川丘陵于西门外。”[②] 这实际是指祭祀日月山川的礼仪。当然，礼仪并不仅仅是指事神，而且还泛指隆重举行的各种典礼和仪式。中国古代的礼仪从名义上分为五大类，即吉、凶、军、宾、嘉；从事实上分为九种，冠、婚、朝、聘、丧、祭、宾主、乡饮酒、军旅。迎春礼属于吉礼类中的祭祀一种。

中国重视礼仪制度的传统源远流长，早在先秦时期就出现了诸多礼书，最有代表性的是由儒家学者整理成书的礼学专著《周礼》、《仪礼》和《礼记》，合称为“三礼”。这些著作记录和保存了许多周代礼仪，在汉以后二千多年中，它们一直是国家制定礼仪制度的经典。[③] 迎春礼在《周礼》和《礼记》中都有记述。这不

---

① Arnold van Gennep, *Überrgangsriten*, pp. 238—246.

② 《仪礼注疏》，卷二七，《十三经注疏》，1093 页，中华书局，1980 年。

③ 阴法鲁、许树安主编《中国古代文化史》，第 2 册，2 页，北京大学出版社，1991 年。

仪说明迎春礼具有悠久的历史渊源，而且说明它在众多古代仪式中占有重要的地位。

中国古代的礼仪制度是国家政治系统的重要组成部分，有着维护封建统治的社会功能。《礼记·礼运》说："故圣人参于天地，并于鬼神，以治政也；处其所存，礼之序也。"又说："故圣王修义之柄、礼之序，以治人情。"① 《周礼·天官·宰夫》论及官府六职之一的"礼职"时说："……礼职，以和邦国，以谐万民，以事鬼神。"② 这正是对礼与政的关系所作的最恰切的注释。礼仪制度是社会制度的缩影，中国古代礼仪中的等级制体现了中国古代社会中的等级制。因此中国的礼仪制度比较少地具有宗教意义，而比较多地具有政治意义。从这一点讲，立春的有关礼仪也是一个范例。唐宋以前朝廷的立春迎气以及明清时期的迎春鞭春，尤其是进春礼仪，充分体现了上尊下卑的等级关系，而出土牛的礼仪曾是中央政府对广大民众布政施令的手段。因此可以说，封建时代礼仪制度是政治制度的延伸，官方的礼仪活动实际上是一种民俗化了的政治活动。迎春礼俗在辛亥革命这场政治革命之后骤然消失，正是由于官方礼仪政治化的缘故。

对于仪式可以从不同的视角进行研究。拉德克利夫－布朗(Radcliffe-Brown)曾经提到研究仪式的三种思路，其一是考察仪式的目的和原因，其二是探求仪式的意义，其三是研究仪式的效果。他认为，考察仪式的目的和原因虽然极富吸引力，但是却收效甚微。如果轻信社会成员对于他们所遵从的习俗所做的解释，并从人们的目的出发来解释人们的行为，其后果是把仪式行为等同于技术行为，只能作出一种自圆其说的解释。至于仪式

---

① 《礼记正义》，卷二二，《十三经注疏》，1422、1426页。

② 《周礼注疏》，卷三，《十三经注疏》，653页，中华书局，1961年。

的意义，它们并不浮现于表面。“意义”和“象征”有内在的一致性，凡是有意义的东西就是一个象征，而意义恰恰是象征所表现出来的东西。人们通过某种感觉总是能够知道自己的象征所具有的意义，尽管人们直觉地照此去做，但却很少能够用言语表达出自己的理解。人类学家不能去猜测这些意义。研究仪式的效果就是研究仪式的功能。这种仪式的效果不是由仪式的操作人所设想而产生的，而是仪式实际产生的。它包括心理功能和社会功能两个方面。如果不考察一个仪式的心理功能，就不可能揭示它的社会功能。① 拉德克利夫—布朗对研究仪式的不同思路作了评点，指出了人类学家易犯的错误。但是如果把三种思路对立起来，也不妥当。我们对于仪式应该多角度多层次地进行研究。考察仪式的目的和原因以及探求仪式的意义不仅不会妨碍，而且有助于揭示仪式的功能。

第四节　关于立春节日文化的资料来源和研究现状

在中国古文献中，有关立春文化的资料可谓种类繁多。

其一，关于岁时节日的专门文献。中国古代对于节日相当重视，因为中国的许多节日源于节气，不仅敬天事祖的祭祀与节日有着密切的关系，而且农业生产与节日也息息相关。中国存有世界最丰富的记述岁时节日的古代文献。这些文献来自不同的历史时期，可以反映节日在不同时代的发展变化。现存最早

---

① A.R.拉德克利夫—布朗《禁忌》，史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》，110—112页，上海三联书店，1995年。

的岁时节日文献《夏小正》和《四民月令》都记录了大量的农业生产活动。在这些文献中也有关于立春习俗的记载，但是非常简略。这说明早期的立春习俗比较单纯。立春习俗在魏晋以后日渐丰富，而在唐宋时期达到一个高潮，这在晋代宗懔《荆楚岁时记》、宋代孟元老《东京梦华录》和吴自牧《梦粱录》中得到充分的反映。清代潘荣陛的《帝京岁时纪胜》、富察敦崇的《燕京岁时记》和顾禄的《清嘉录》都有关于立春习俗的记载。这些记述尽管还是比较简短，但是内容却相当充实。这说明清代的立春礼俗和习俗都有着重大的扩展。这些专门文献是探讨立春民间习俗发展演变的基本参考资料。

其二，正史中的"礼仪志"和"祭祀志"。中国有着修史的悠久传统，各代正史相互衔接，基本上未曾中断。正史中的"志"记载各种礼仪和典章制度，是研究立春官方礼仪的基本资料。尽管各代正史的志书对于立春礼仪的记载详略不等，但是仍然能够反映出这些礼仪在不同时期的基本情况。由于志书多载制度，一般不涉及具体人物，没有为尊者讳之虑，所以资料也较为切实可信。探讨迎春礼仪的起源所使用的资料主要来源于《后汉书》的"礼仪志"和"祭祀志"。关于明清时期的进春礼仪的资料则取自《大明会典》、《大清通礼》和《礼部则例》。它们或对于进春礼制作了具体规定，或对于礼仪的实施作了详细记载，能够反映明清时期进春礼仪的真实面貌。

其三，地方志。地方志记载一方之事和一方之物，是研究地方政治、经济和文化的最重要的资料，也是研究清代和民国时期立春文化的主要史料。地方志关于立春礼俗和习俗的记载有两个突出的价值：第一，充分反映了地方上迎春礼仪的实际情况，可以据此研究朝廷的礼制规定与实际执行的异同；第二，反映了立春民间习俗的地域性差异。但是一些地方志关于立春的记载

也存在着两个缺陷:其一,一些地方志的有关记载太简略,不能反映当地立春文化的实际;其二,不少记载缺乏明确的时代标志,有的记述甚至完全抄袭前代方志却不作任何说明,容易造成混乱。而在80年代以后出版的新编地方志中,绝大多数对于立春的节俗只字未提。[①] 这种情况当然是由于立春节俗的日趋消亡所造成的,但是实际上,某些立春习俗在民间至今依然存在,而新方志未作记载,这的确十分遗憾。

除了以上三种主要资料来源之外,还使用了杂著、文学作品和档案资料。杂著如宋代周煇的《清波杂志》,明代沈榜的《宛署杂记》等,文学作品主要是唐宋时期的诗歌和文人赋。档案资料主要使用的是民国时期四川省有关农民节的档案资料。

有关立春礼俗和习俗的研究屈指可数。在西方学者中,巴德 (Bodde) 在《古代中国的节日》中对于东汉时期的迎春和出土牛的礼仪作了详细的论述,考察了这些礼仪与当时阴阳五行观念的关系,并对于土牛出现的原因作了分析。[②]尽管此书不是关于立春文化的专著,但是在西文著作中也是对这个题目着墨最多的了。国内学者对立春文化的某个方面作了一些具体的研究,例如李松龄对于清代宫廷春牛芒神图的介绍,[③] 朱启新对于四川迎春年画的评述。[④] 尽管这些论文只是侧重探讨立春文化的某些方面,而不是进行整体考察,但是仍然十分难能可贵。

---

① 全国地方志资料工作协作组《中国新方志目录》,书目文献出版社,1993年。

② Derk Bodde, *Festivals in Classical China, New Year and other annual observances during the Han-Dynasty*(206 *B. C.-A. D.* 220), Princeton 1975.

③ 李松龄《清宫〈春牛芒神图〉》,《文史知识》,1991年4期。

④ 朱启新《〈迎春图〉年画所反映的古代立春习俗》,《历史月刊》,1994年2期。

第五节　本书的研究方法和主要理论来源

本书的目的意在对立春文化作整体考察，这个考察包括两个方面：一是纵向的，即历史的考察，从先秦文献中的记载起，至20世纪90年代止，时间跨越两千年，探讨立春文化发展演变的历史轨迹；二是横向的，即断代的考察，以清代为重点，进行全方位的考察，探讨立春文化的内部结构和局部形态，以及地理分布和地域性的差异。

本书的重点是探讨立春的文化变迁，研究文化变迁中礼仪结构和功能的变化，探求文化变迁的内部及外部原因，并试图总结立春文化历史变迁的某些规律。基于这种要求，本书主要采用历史学中历史考证的方法和民族学中结构分析的方法。这里的考证不仅是史料的考证，而且是史实的考证，搞清立春文化在不同历史时期的真实面貌。严格地讲，这应是一部文化史的著作，如果能够重构立春文化的历史面貌，展示其产生、发展和演变的过程，那么也就完成了它的学术使命。但是这又同时是一篇民族学专业，而不是历史学专业的博士论文，所以仅仅搞清立春文化的历史发展还是远远不够的，而应该在搞清历史原貌的基础上，从民族学的观点出发，运用民族学的有关理论进一步探讨它的整体和局部以及局部与局部之间的关系，探讨局部的结构、整体的结构以及各自的功能，探讨立春文化作为一个系统运行和演变的机制。本书也部分地采用民族志的田野调查方法，采用实地观察和访谈的方法，努力了解立春文化的现状，并注重使用当代报刊及有关档案资料，研究政府机构对于立春节日文化的态度和措施。历史学的方法和民族学的方法相结合，历史

文献和现实调查的方法相结合，这是本书在研究方法上努力的方向。

本书使用的理论主要来源于法国的结构学派和英国的功能学派，但是这里只是采用他们的基本概念，而不是照搬他们的现成理论，更不是试图以中国的事例去论证他们的理论，或者受制于这些理论，努力使自己的阐述去适合它们。列维·斯特劳斯(Lévi-Strauss)的结构主义致力于建立一种普遍的理论，使之适合于所有文化。本书所建立的理论是一种具体的理论，只是希图它对中国的立春文化这个特定研究对象作合理的说明。马林诺夫斯基的功能主义的基本观点是满足需求，但是本书并不仅仅研究需求和习俗的关系，而是着重研究结构和功能的关系。本书所使用的"功能"的概念也不只是满足需求这一层意思，而是指主观意图和客观作用两个方面。

结构主义的理论源始于结构主义语言学，列维·斯特劳斯开创性地将其应用于人类学，形成结构主义人类学派。[①]但是人类学家以及社会学家对于"结构"的理解并不尽相同，有人认为是"系统"(System)，有人认为是"关系"(Beziehung)，有人认为是"模型"(Muster)，"模式"(Modell)，"类型"(Typ)，还有人认为是"整体"(Gesamtheit)或者"总体"(Totalität)等等。[②]列维·斯特劳斯指出，如果认为结构是模式(Modell)，那么这个模式必须满足以下四个条件：1.结构展示系统特点。它由诸多有序排列的成分组成，其中一个成分的变化可以引起所有其他成分的变化。2.每一个模式属于变化(转变)的一个团体，这个转变变化的每一个

---

① Hermann Amborn, "Strukturalismus. Theorie und Methode", in: *Ethnologie: Einführung und Überblick*, hrsg. v. Fischer, Berlin 1988, p. 339.

② Michael Oppitz, *Notwendige Beziehung. Abriß der Strukturalen Anthropologie*, Frankfurt/M 1975, p.17.

团体对应于这个家庭的模型，以致这个转变的整体构成诸多模式的团体。3.可以预告上述的特点，这个模式在一个成分变化时进行反应。4.模式的构筑要考虑到所有确定的事实。[①]因此可以说，结构主义的"结构"主要是指那种系统化的模式。

结构主义与其说是一种理论，不如说是一种方法。结构主义的方法不仅要解决某一系列内现象之间的相互关系，而且要找出各个系列以及各个领域现象之间的关系，打破各个系列之间的绝对间隙，连成一个统一的整体。结构主义方法的最显著的特点是它对整体或者对总体的强调。在结构主义看来，决定事物的性质是整体，是在相互关系中存在的部分，是事物全体的结合方式。部分的性质首先是由它在整体中的地位及其与其他部分的关系决定的。[②] 列维·斯特劳斯认为，结构主义是紧密地与一个统一的、内在的世界相联系的，任何想从眼前所搜集的表面现象出发去理解结构主义的企图都是注定要失败的。在此他再次强调，从整体的、联系的观点看待人类社会的一切现象，乃是结构主义最基本的方法。[③]

结构主义强调结构的稳定性，也就是说，只有稳定的结构才是研究的对象。结构主义认为，如果各系列现象之间存在着相互关系的话，这个关系就应该是不变的，稳定的。如果它们是不稳定的，变动的，那就没有发现它们的必要。[④] 在分析事物的内在结构时，结构主义的方法把重点放在与历时结构相对的共时结构上。它的注意力放在时间系列的某--瞬间。结构就是在这一瞬间同其他事物的关系。因此，"结构"是各事物间的结构，而

---

① Claude Lévi-Strauss, *Strukturale Anthropologie* (I), Frankfurt 1991, p. 302.

② 高宣扬《结构主义》，122 页，远流出版公司，1992 年。

③ 高宣扬《结构主义》，258 页，远流出版公司，1992 年。

④ 高宣扬《结构主义》，114 页，远流出版公司，1992 年。

不是每个事物同过去形态或者它自己的将来形态的关系。所以，结构主义的方法是非历史的，或者非时间的。[①] 尽管有人对此提出批评，但是列维·斯特劳斯仍然坚持他的观点。[②]

本书的目的在于探讨立春文化变迁的历史过程及其机制，似乎不宜采用结构主义的理论。但是笔者认为二者并不矛盾。列维·斯特劳斯的观点不无道理，结构分析是一种对静态事物的观察和解剖，是分析运动事物的静止形态，是剖析历史发展的瞬间状况。本书也是采用静态结构的分析方法，剖析立春文化在不同时期的静止状态，找出它们的静态结构，但是却不能就此打住，而是在此基础上探讨礼仪同它的过去形态或者将来形态的关系。探讨动态的历史变迁完全可以从分析静态的结构入手。

结构在具体的事实中是不可直接看到的，只能通过比较、归纳和分析去揭示。我们在社会事件的“具体事实”中认识结构，只是由于以前的结构是通过“具体事实”的抽象而得以确定的。[③]那么，认识结构的过程就是了解社会事件内现象之间的相互关系，各个系列、各个领域现象之间的关系的过程，也就是从整体上研究社会事件内部关系的过程。立春文化作为一个“社会事件”既有整体的“具体事实”，又有局部的“具体事实”，也就是说，既有大系统，又有子系统，与其相对应的是整体结构和局部结构。透过具体的民俗事象及其民俗事象的组合可以揭示它们的内在结构，但是这里的结构不是单一的结构，而是重叠的结构，因此结构的分析也应是多层次的结构分析。

结构是功能的基础，结构对于功能起着决定和制约的作用，

---

① 高宣扬《结构主义》，123—124 页，远流出版公司，1992 年。

② Claude Lé vi – Strauss: *Strukturale Anthropologie* (I), pp. 309 – 309.

③ Michael Oppitz, Notwendige *Beziehung*, p. 40.

而功能又使结构从一般的存在变为具体的存在。所谓“具体的存在”指的是该事物存在的具体标志。相反，功能的发挥又可以促进结构的改变。因此，结构的分析离不开功能的分析。这里的功能并不等同于“目的”或者“任务”。“目的”或者“任务”具有更多的主观色彩，而“功能”具有更多的客观特征，是结构在客观上所起的作用。这里所说的功能又有两种情形，一种是显而易见的功能，可称为表层功能，一种是不易察觉的功能，可称为深层功能。表层功能和深层功能对应于表层结构和深层结构。表层结构又可称为显现结构，深层结构又可称为隐含结构。显现结构和隐含结构的区别不仅是程度上的差异，而且是性质上的不同。显现结构处于表层，易于获取，是通过社会事件的现象而表现的，而隐含结构处于深层，需要分析和发掘。表层功能与深层功能具有密切的联系，但是并不常常一致。人类学家的研究路线应该从显现结构开始，进而向深层结构推进，也就是说，从公开的现象开始向不为人知的底层结构推进。[①]那么在功能的分析上，也应该由表层功能向深层功能推进。正如拉德克利夫－布朗所说：“对图腾仪式的圆满研究，绝不能仅仅以考察其表面的目的及其心理功能为基础，或仅仅分析参与者的个人动机，还必须揭示其意义，以及它们的社会功能”。他还强调：“研究仪式与仪式价值的方法在于将仪式作为象征的表现形式来研究，并尽可能地揭示其社会功能。”[②] 其最终目标是探求“仪式及其仪式价值与人类社会的根本结构有何关系”。[③] 仪式的象征在结

---

① Michael Oppitz, *Notwendige Beziehung*, p. 63.

② A.R.拉德克利夫－布朗《禁忌》，史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》，113页，上海三联书店，1995年。

③ A.R.拉德克利夫－布朗《禁忌》，史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》，110页，上海三联书店，1995年。

构和功能的分析上具有极其重要的意义。霍皮克指出：人类学家要询问每一个象征的意义，并记录下每一个象征在仪式过程中的出现情况。在资料充足之后，要辨别此类象征体系的结构，寻找出它们与人们的宇宙论、社会组织和价值观念的关系。只有揭示出象征的结构，他的研究才臻于完美。因为结构蕴于象征之中，正如结构蕴于语言学家所分析的语言之中。①

关于结构和功能的关系及其这种关系在文化变迁中的作用在本书中应予以充分的重视。卡那普（R.Carnap）曾提出这样一个命题：科学最终只是研究事物的结构特征。他把对事物的描述分为两类，即"特征描述"（Eigenschaftsbeschreibuing）和"关系描述"（Beziehungsbeschreibung）。"特征描述"指明的是单一的事物具有哪些特征，"关系描述"指明的是不同事物之间存在什么关系。而在科学上所运用的关系描述的权威性的种类就是结构描述。"在结构描述中指明诸多关系的结构，这是所有形式特征的总括。"②本书在对立春文化变迁的探讨中同时使用这两种描述方法。在重构立春历史上的具体礼俗事象或者民俗事象时，使用特征描述的方法，在探讨某一特定历史时期立春文化的整体结构或者其中某个局部的结构时，则使用关系描述。为了研究立春文化的历史变迁，不仅要描述共时结构中各个部分之间的相互关系，而且要描述不同历史时期各个静态结构之间的相互关系。也就是说，不仅需要进行共时的关系描述，而且需要历时的关系描述，进而勾勒结构和功能演变的轨迹，揭示立春文化历史变迁的模式。在民族学的诸多研究中，结构分析的方法擅长

---

① C.R.霍皮克《社会之发》，史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》，228页，上海三联书店，1995年。

② Michael Oppitz, *Notwendige Beziehung*, pp. 51—52.

于共时的结构分析，而且一般也只是运用于共时的结构分析，但是本书试图在结构分析方法的运用上进行一些新的尝试，不仅进行“共时”的，而且进行“历时”的结构分析，以期探讨以下几个问题：立春文化在不同的时期具有哪些不同的结构和功能？在文化变迁中，这些结构和功能有什么变化？是结构的改变导致了功能的改变，还是功能的变化诱发了结构的变化？立春文化中官方礼俗和民间习俗各有什么结构和功能？它们之间又有什么关系？这种关系对于立春的文化变迁有什么影响？

比起近年出版的数目可观的民俗通论著作或者节日和礼俗的通史著作，这个关于立春的题目实在是小得微不足道，这个课题的研究也只能是一个微观研究。但是中国的立春文化不仅历史悠久，而且涉及面广，必须从宏观的角度才能进行把握，因此它又必须是一个宏观研究。立春文化看上去单薄，实际上内容丰富，别有洞天。因此，笔者并不想仅仅局限于对立春文化进行史的重构和描述，而是在史的研究的基础上，进一步探讨立春文化的发展演变所蕴涵的理论问题，并希望借此对立春文化史作较为深透的阐述。

第二章　迎春礼俗的起源和初始结构

本书的任务是探讨立春文化的历史演变以及有关的理论问题,那么追溯迎春礼俗的起源就是一个不可回避的问题。迎春礼俗源远流长,但是在今天却已经不复存在。为了探求其消亡的原因,正本清源则显得更加重要。因为迎春礼俗的基本结构是在起源时期形成的,而这种初期结构对以后礼俗的演变产生了久远的影响。

探究立春礼俗的起源必须解决以下几个问题:迎春礼产生的时代，产生的过程和社会背景，它的初始形态和文化内涵。在此基础上才能进一步探讨迎春礼俗的结构和功能等其他问题。

第一节　迎春礼产生的时代

我国节日文化的一个重要特点就是节日与节气有着极其密切的联系。立春是二十四节气之首，要探讨在立春日举行的迎春礼的产生时代，首先要明确立春作为节气产生的时代。二十四节气至迟在战国时期已经基本完备，各个节气的物候现象也已明确，这在《周书·周月》和《淮南子·天文训》中都有

记载。[1] 在二十四节气中形成最早的八个节气在春秋时期就已经出现，当时称为“分、至、启、闭”，即四立和二分、二至（立春、立夏、立秋、立冬、春分、秋分、夏至、冬至）。《左传》僖公五年载：“凡分、至、启、闭，必书云物，为备故也。”孔颖达疏：“凡春秋分，冬夏至，立春立夏为启，立秋立冬为闭，用此八节之日，必登观台，书其所见云物气色。若有云物变异，则是岁之妖祥既见，其事后必有验，书之者，为豫备故也。”[2] 立春不仅是二十四节气中最早形成的八个节气之一，而且是八节之首，在春秋时期就被看作一个特殊的日子，已经具有节日的雏型。

但是在立春日举行的迎春礼产生于何时？目前还缺乏一个明确的答案。无论在台湾还是在大陆，一种普遍流行的观点是认为迎春礼产生于周代。[3] 这种观点的形成是不难理解的，因为现存最早的关于迎春礼仪的文字记载都涉及到周代。它们是：《吕氏春秋·孟春纪》，《逸周书·月令解》，《礼记·月令》和《淮南子·时则训》。[4] 值得注意的是：这些出现于不同文献中的关于迎春礼仪的记载却是相同或相近的。其中《逸周书·月令解》是依《礼记·月令》而补的，[5] 二者可作为一种看待。对于其他几种记载的相互关系，前辈学者已做过考辨。王梦鸥认为：“《月

---

① 《逸周书》卷六，《四部备要》本，1－2页；《淮南子》卷三，《四部丛刊》本，19—20页。

② 《春秋左传正义》卷一二，《十三经注疏》本，1794页，中华书局，1980年10月。

③ 乌丙安《中国民俗学》，297页；辽宁大学出版社，1985年；行政院文化建设委员会《传承中国人的岁时》，51页。台北行政院文化建设委员会印行，1992年。

④ 《吕氏春秋》卷二，《四部丛刊》本，5页；《逸周书》卷六，《四部备要》本，5页；《礼记》卷一四，《十三经注疏》本，1355—1356页；《淮南子》卷五，《四部丛刊》本，31页。

⑤ 见《逸周书·月令解》注，《逸周书》卷六，《四部备要》本，4—5页。

令》篇兼记'月'和'令'。'月'是天文,'令'是政事。先秦有一派学者认为王者必须承'天'以治'人',故设计这一套依'天文'而施行'政事'的纲领,其实仍是一种'王制'。"并且认为,《月令》的构想,早见于《管子·幼官图》,而详于《吕氏春秋·十二月纪》,《月令》似转辑《十二月纪》而成。① 高明先生则认为《吕氏春秋·十二月纪》的首章,当是据《周书》而作的。《淮南子·时则训》又当是据《吕氏春秋》而作的,而《礼记》里的《月令》又当是据《吕氏春秋》和《淮南子·时则训》而作的。② 徐复观先生认为,《吕氏春秋》是对先秦经典及诸子百家的大综合。③《吕氏春秋·十二月纪》纪首,正是吸收了《夏小正》及《周书》的《周月》、《时训》,加以整理而成的。④《淮南子》成书于西汉景帝末年,但它吸收了《吕氏春秋》的许多资料,并全录十二月纪纪首以为《时则训》,而有所变更,甚至可说没有《十二纪首》,便没有《时则训》,没有《吕氏春秋》,便没有《淮南子》。⑤《月令》全抄《十二纪首》,其不同者,正如孔颖达所说,"不过三五字别"。而这些有差别之处,其义多以《十二纪》为长。《月令》在两汉的影响,即是《吕氏春秋》十二纪首的影响。⑥ 尽管学者们对这些文字的源流判别意见不同,但是有一个共同点,就是都认为它们是同出一源,因此我们只须摘录其中的一种即可。下面这段文字出自《礼记·月令》:

"孟春之月……是月也,以立春。先立春三日,大史谒之天子曰:某日立春,盛德在木。天子乃斋。立春之日,天子亲帅三

---

① 王梦鸥《礼记今注今译》,201 页,台湾商务印书馆,1969 年。
② 高明《礼学新探》,36 页,香港中文大学,1963 年。
③ 徐复观《两汉思想史》(第 2 卷),1 页,香港中文大学,1975 年。
④ 徐复观《两汉思想史》(第 2 卷),13 页。
⑤ 徐复观《两汉思想史》(第 2 卷),73 页。
⑥ 徐复观《两汉思想史》(第 2 卷),55 页。

公、九卿、诸侯、大夫以迎春于东郊。还反，赏公卿诸侯大夫于朝。命相布德和令，行庆施惠，下及兆民。庆赐遂行，毋有不当。"①

很明显，《礼记·月令》中的这段文字与《礼记·王制》中的记述属于同一类性质。它们不属于历史记载，而是一种设想和描述，是对于理想社会的等级制度的描绘。② 早在汉代，郑玄就已经列出数证，指出《礼记·月令》"其中官名时事多不合周法"。③徐复观认为，这是作者以自己的理想，来加以重新安排、改造，而赋予他们以所要求的新意义。所述的一些制度不是"事实的存在"，而只是"理想的存在"。④ 当然，这种对于理想社会政治体系和礼仪制度的构想也不是纯粹的空想，而是建立在一定的现实基础之上的。这种构想可以在一定程度上反映现实，但并不等同于现实中的事实，不等同于历史。因此仅仅凭借这些资料不能证明迎春礼仪产生于周代。

笔者认为立春作为节气形成于周代，但是迎春礼的产生和正式举行却是在东汉。其根据如下：

1. 我国记载历史的传统源远流长，但是在《吕氏春秋》、《逸周书》、《礼记》和《淮南子》等著述出现之前和之后出现的诸多历史著作中，例如《春秋》、《国语》、西汉武帝时期完成的《史记》以及东汉时期完成的《汉书》都没有任何关于迎春礼仪的记载。这样一个由中央政府组织，天子、诸侯和公卿都要参加的重要礼仪没有被历史学家作为史实记述，决不会是出于历史学家的疏忽，而应该解释为直至西汉末年迎春礼仪还没有真正施行。西汉时

---

① 《礼记》卷一四，《十三经注疏》，1355—1356页。

② 王梦鸥《礼记今注今译》，201页。

③ 高明《礼学新探》，35页。

④ 徐复观《两汉思想史》(第2卷)，23页。

顺应时气和重视农时的观念都已经很明确，立春已成为一个重要的节日，而且形成了一定的节俗。《汉书·谷永传》载："立春遣使者循行风俗，宣布圣德，矜恤孤寡，问民所苦，劳二千担敕，劝农桑，勿夺农时。"① 此时立春已作为慰问和劝农的日子，但是与迎春礼仪并没有关系。在东汉初年，皇帝在立春赏赐大臣，《古今注》载："建武八年(32)，立春敕束帛，公十五匹，卿十匹。"② 据《后汉书·祭祀志》所载，皇帝在立春日赏赐大臣，是在立春迎气之后。③ 但是《古今注》的记载并没有提及迎春，这很可能是由于当时还没有施行迎春礼仪的缘故。

2. 关于迎春礼仪的事实的记述出现于东汉人的著述之中，以及记述东汉历史的历史著作之中，例如东汉成书的王充的《论衡》、蔡邕的《月令章句》和高诱为《吕氏春秋》作的注，以及记述东汉历史的《后汉书》。这些资料清楚地表明，迎春礼仪在东汉时期确实存在。对于迎春礼仪产生的年代，《后汉书·祭祀志》记述十分明确："迎时气"自永平年间开始举行。④ "迎时气"即迎气，是东汉时期于立春、立夏、立秋、立冬和立秋前十八日在京城洛阳举行的迎接新的季节到来的仪式。《后汉书·明帝纪》载，永平二年(59)，"是岁，始迎气于五郊。"⑤ 《后汉书·董钧传》载："永平初，为博士。时草创五郊祭祀及宗庙礼乐"。⑥ 这些记述应是不容置疑的史实，可见五郊祭祀是于永平年间创制和实行的。

---

① 《汉书》卷八五《谷永传》，3443页，中华书局点校本，1962年。
② 见《古今图书集成》卷二〇，221页，台北文星书店影印本，第3册。
③ 《后汉书》志第八《祭祀志》中，3182页。中华书局点校本，1965年。
④ 《后汉书》志第八《祭祀志》中，3181页。
⑤ 《后汉书》卷二《明帝纪》，104页。
⑥ 《后汉书》卷七九《董钧传》，2576页。

记载迎春礼仪的古代文献头绪纷繁，而且涉及的年代相差甚远，这对判别迎春礼俗的产生造成一定的困难。在此，我们应该首先区别这些文献的性质，即政论性的构想还是历史性的记载。尽管前者对迎春礼的起源具有重要的作用，但是判别迎春礼的产生年代还是应该以后者为主要依据。因此我认为迎春礼的产生是在东汉。

第二节　迎春礼产生的过程和社会原因

迎春礼在东汉的京城洛阳是作为迎气礼之一，即立春迎气而存在的。迎春礼的产生具有深厚的思想基础、社会基础和民俗基础，具体地讲，与以下四个方面有关：

1. 迎春礼的产生与两汉时期天人相应和阴阳五行观念的盛行有关。这些学说在春秋战国时期已经形成，而在两汉时期十分兴盛。董仲舒的哲学体系是建立在当时社会流行的思想基础之上的，它的特点之一就是突出地强调了天人相应的观念，例如在《春秋繁露》中就设有《人副天数》一章。① 这种观念在汉代其他著述中也有反映，例如《素问·宝命全形论》说："人以天地之气生，四时之法成。"② 《淮南子·精神训》说："头之圆也象天，足之方也象地。天有四时五行九解三百六十日，人亦有四支五脏九窍三百六十六节。"③ 强调了人与天的对应关系。

天人相应的观念早在战国时期就与政治统治相联系。《管

---

① （汉）董仲舒《春秋繁露》卷一三，《四部丛刊》本，70—71页。
② 《黄帝内经素问》卷八，《四部丛刊》本，56页。
③ 《淮南子》卷七，《四部丛刊》本，45页。

子·牧民》说："凡有地牧民者，务在四时。"① 《管子·四时》说："唯圣人知四时。不知四时，乃失国之基。"② 《越绝书》说："春生，夏长，秋收，冬藏。不失其常，故曰天道。"③ 《越绝书》又说："凡举百事，必顺天地四时，参以阴阳。用之不慎，举事有殃。"④ "天下之君，发号施令必顺于四时……圣王施令必审于四时，此至禁也。"⑤ 可见人治顺应天时是我国古代政治文化的一个传统。

天人相应的观念与政治统治之间的联系在汉代已经具体地体现于现实政治之中。西汉时宰臣多次奏请顺《月令》举政。《汉书·魏相丙吉传》载，魏相为丞相，"数表采《易》、《阴阳》及《明堂》、《月令》奏之，曰：'明王谨于尊天，慎于养人，故立羲和之官以乘四时，节授民事。君动静以道，奉顺阴阳，则日月光明，风雨时节，寒暑调和。三者得叙，则灾害不生，五谷孰，丝麻遂，草木茂，鸟兽蕃，民不夭疾，衣食有余。若是，则君尊民说，上下亡怨，政教不违，礼让可兴。'"⑥ 朝廷大臣议论皇帝的服制亦赞同这个原则，认为："春夏秋冬天子所服，当法天地之数，中得人和。故自天子王侯有土之君，下及兆民，能法天地，顺四时，以治国家，身亡祸殃，年寿永究，是奉宗庙安天下之大礼也。"⑦ 在西汉时，阴阳、四时与五帝相配的观念也已经渗人政治生活之中。魏相奏曰："臣闻《易》曰：'天地以顺动，故日月不过，四时不忒；圣

---

① 《管子》卷一，《四部丛刊》本，3页。
② 《管子》卷一四，《四部丛刊》本，85页。
③ 《越绝书》卷三，《四部备要》本，1页。
④ 《越绝书》卷四，《四部备要》本，3页。
⑤ 《越绝书》卷一三，《四部备要》本，1—2页。
⑥ 《汉书》卷七四，《魏相丙吉传》，3139页。
⑦ 《汉书》卷七四，《魏相丙吉传》，3140页。

王以顺动，故刑罚清而民服。'天地变化，必繇阴阳，阴阳之分，以日为纪。日冬夏至，则八风之序立，万物之性成，各有常职，不得相干。东方之神太昊，乘震，执规，司春；南方之神炎帝，乘离，执衡，司夏；西方之神少昊，乘兑，执矩，司秋；北方之神颛顼，乘坎，执权，司冬；中央之神黄帝，乘坤艮，执绳，司下土。兹五帝所司，各有时也。'"并建议说："愿陛下选明经通知阴阳者四人，各主一时。时至明言所职，以和阴阳，天下幸甚。"① 这里已明确强调四时的重要性，提出选四人主四时，但是没有提到四时迎气和迎春。

东汉时期，对于时令特别重视。"后汉制，太史每岁上其年历，先立春立夏大暑立秋立冬常读五时令"。② 而四时迎气正是在这种天人相应观念的基础上，由重视时令而进一步发展起来的。《后汉书·明帝纪》记述了在迎气礼产生的那年明帝所采用的其他重视时令的施政措施：永平二年，春正月辛未，祀明堂，登灵台，使尚书令持节诏骠骑将军三公曰："今令月吉日宗祀光武皇帝于明堂，以配五帝，礼备法物，乐和八音，咏祉福，舞功德，其班时；令敕群后事毕升灵台，望元气，吹时律，观物变；令百僚师尹，其勉修厥职，顺行时令，敬若昊天，以绥兆人。"③ 并且明确记载"是岁始迎气于五郊。"④ 可见迎气是作为顺行时令的一个政治措施施行的。

2. 迎春礼的产生是与两汉社会对于《礼记·月令》的高度重视分不开的。在东汉时期，社会上对于《礼记》，尤其是对于《礼记·月令》非常重视。《月令》甚至起到了行为规范的作用。安帝

---

① 《汉书》卷七四《魏相丙吉传》，3139—3140页。

② （唐）杜佑《通典》卷七〇《读时令》，385页，商务印书馆影印本，1936年。

③ 《后汉书》卷二《明帝纪》，100页。

④ 《后汉书》卷二《明帝纪》，104页。

曾在诏令中以《月令》为标准,批评地方政府对于养老之事奉行不力,说:"又《月令》:'仲秋养衰老,授几杖,行糜粥'。方今案比之时,郡县多不奉行。"① 在另一个诏书中,又把《月令》中的描述作为施行养幼赈贫的楷模,说:"《月令》:仲春'养幼小,存诸孤',季春'赐贫穷,赈乏绝,省妇使,表贞女',所以顺阳气,崇生长也。"② 巴德(Bodde)说,那时的情形是:"凡是《礼记·月令》中讲过的,都应在现实政治中去做。"③徐复观也指出:"两汉思想家,几乎没有一个人没有受到十二纪纪首—月令的影响;这里特别提到它在政治上的影响。"④ 在汉代,"阴阳五行之说,假月令而大行"。⑤ 东汉对于《月令》的重视是与阴阳五行说的盛行分不开的。

《后汉书·祭祀志》对《月令》和其他礼书在迎气礼产生过程中所起的作用讲得相当明确:"迎时气,五郊之兆。自永平中,以《礼谶》及《月令》有五郊迎气服色,因采元始中故事,兆五郊于洛阳四方。"⑥ 《礼谶》和《月令》对迎气礼起到了蓝本的作用,这是导致迎春礼产生和实施的直接原因。甚至后来产生的迎气乐,也是出于效法《月令》的原因。《后汉书·章帝纪》载:建初五年(80)冬,"始行《月令》迎气乐。"⑦ 徐复观先生指出,两汉思想家深受《月令》的影响,特别是它在政治上的影响,即认为阴阳与天,实际是阴阳二气,有密切的关联。⑧ 他还强调:"《月令》的影

---

① 《后汉书》卷五《安帝纪》,227 页。
② 《后汉书》卷五《安帝纪》,229 页。
③ Derk Bodde, *Festivals in Classical China*, p.199.
④ 徐复观《两汉思想史》(第 2 卷),55 页。
⑤ 徐复观《两汉思想史》(第 2 卷),69 页。
⑥ 《后汉书》志第八《祭祀志》中,3181 页。
⑦ 《后汉书》卷三《章帝纪》,141 页。
⑧ 徐复观:《两汉思想史》(第 2 卷),55 页。

响，由东汉所继承；至明、章两帝的时代更为扩大。”[1] 当时的社会把《月令》视为行为规范，由于《月令》中有五郊迎气，那么朝廷遵其礼制而加以效法，也是势在必然的事情，同时也容易得到社会的认同和民众的理解，能够使这项新产生的礼仪得以顺利施行。

3. 迎春礼产生的礼仪基础是西汉时期的郊祀礼。《后汉书·祭祀志》载，“迎时气”是“采元始中故事，兆五郊于洛阳四方。”[2] 这里所称的“元始故事”，即元始五年(5)王莽建议应该遵照周礼，五帝在不同的方位进行祭祀。并且“分群神以类相从为五部”。他的奏折得到了皇帝的赞同。在此之后，长安庙宇的数目大增。[3] 元始之制与以前的礼制不同，马端临《文献通考》论及郊祀时说：“光武兆南郊于洛阳之阳，兆北郊于洛阳之阴，其礼仪度数一遵元始之制，而先王之礼隳废殆尽。”[4] 这说明东汉产生的迎气礼是依据元始时期的郊祀礼，即五帝在不同的方位祭祀的郊祀，而不是先秦时期的祀天帝或西汉初年的五帝合祀。因此可说西汉元始时期的郊祀礼是东汉迎气礼仪的前身。

4. 迎春的礼俗还吸收了民间习俗的成分，即先秦时期的“傩”和“出土牛”的习俗”。“傩”，或称“大傩”。谯周《论语》注说：“傩，却之也。”[5] 大傩的主要目的在于驱逐瘟疫。《后汉书·礼仪志》载：“先腊一日，大傩，谓之逐疫。”[6] 但是大傩还有一个

---

① 徐复观《两汉思想史》(第2卷)，60页。

② 《后汉书》志第八《祭祀志》中，3181页。

③ 《汉书》卷二五下《郊祀志》下，1268页。

④ (元)马端临《文献通考》卷六八《郊社》一，613页，商务印书馆影印本，1935年。

⑤ 见《后汉书》志第五《礼仪志》中，注1，3128页。

⑥ 《后汉书》志第五《礼仪志》中，3127页。

目的就是驱寒。蔡邕《月令章句》说："日行北方之宿，北方大阴，恐为所抑，故命有司大傩，所以扶阳抑阴也。"[①] 卢植《礼记》注也说，大傩"所以逐衰而迎新"。[②] 寒为阴，而暖为阳，驱阴逐旧实际上就是驱寒，是一种向冬天告别的仪式。范根纳普（van Gennep）指出，这种告别冬天和迎接夏天的仪式在世界上许多民族中都相当流行。[③]"出土牛"的目的也是为了驱寒，即告别大寒。《后汉书·礼仪志》载：季冬之月，"立土牛六头于国都、郡县城外丑地，以送大寒。"[④] 驱寒驱冬是与迎暖迎春紧密相连的，那么驱寒的出土牛习俗被吸收进迎春礼俗之中也是十分自然的了。这在后面还要专门论述。

因此可以说，迎春礼俗是在两汉时期天人相应观念的盛行和儒家礼学，尤其是《月令》深受重视的社会环境中产生的。它以西汉时期的官方礼仪为蓝本，同时吸收了民间"大傩"和"出土牛"的习俗，从而自上而下地形成了一个全国性的新礼俗。

第三节　迎春礼的初始形态和初始结构

东汉时期的迎春礼俗具有两种形态，即在东郊举行的迎春礼和在城门外举行的树立土牛、耕人的仪式。迎春礼又由在都城洛阳举行的迎气和在其他地区举行的迎春组成。

---

① 见《后汉书》志第五《礼仪志》中，3128页，注2。
② 见《后汉书》志第五《礼仪志》中，3128页，注2。
③ Arnold Gennep van, *Überrgangsriten*, p. 172.
④ 《后汉书》志第五《礼仪志》中，3129页。

一、在都城洛阳举行的立春迎气礼仪

在洛阳所举行的立春迎气就是迎春,是五个迎气礼仪之一。“迎气”是于四立日和立秋前十八日分别于五郊迎春、夏、秋、冬和黄灵。① “迎气”是为了顺应时序,所以“迎气”又称为“迎时气”。② 迎气礼源于“郊祀”,马端临认为:“自秦汉间废祀天之礼,而以所谓郊祀者,祀于五畤,名曰五帝。”③ 这种以祀五帝为重点的郊祀转化为以迎时气为重点的迎气,因此,东汉时期的立春迎气礼仪尽管与以前的郊祀有所不同,但还是带有郊祀的许多特点,仍属于郊祀的范畴。《后汉书·祭祀志》载:“迎时气,五郊之兆……兆五郊于洛阳四方。中兆在未,坛皆三尺,阶无等。立春之日,迎春于东郊,祭青帝勾芒,车骑服饰皆青,歌‘青阳’,八佾舞云翘之舞。”④ 《月令章句》对于东郊的注释说“东郊去邑八里,因木数也。”⑤ 综上所述,立春的迎气礼仪的形态是:

时间:立春之日

地点:东郊,离城八里

祭坛:设坛三尺,阶无等

祭祀对象:青帝、勾芒

乐曲:青阳

舞蹈:云翘

---

① 《后汉书》志第八《祭祀志》中,3181-3182页。

② 《后汉书》志第八《祭祀志》中,3181页。

③ (元)马端临《文献通考》卷七八《郊社》十一,714页。

④ 《后汉书》志第八《祭祀志》中,3181页。

⑤ 《后汉书》志第八《祭祀志》,3181页。

立春迎气只是五个“迎气”礼仪之一，与其他的迎气礼仪处于平行的位置。在立春迎气中，要设祭坛，具乐舞，对五帝之一的青帝进行祭祀，这与其他迎气礼仪的结构是相同的：①

表 1：

季节	五行	颜色	五帝	方位	距离	时　　间
春	木	青	青帝	东方	8 里	立　　春
夏	火	赤	赤帝	南方	7 里	立　　夏
黄灵	土	黄	黄帝	中央	5 里	立秋前十八日
秋	金	白	白帝	西方	9 里	立　　秋
冬	水	黑	黑帝	北方	6 里	立　　冬

由此可见，立春迎气同时具有两种意义：在分布于全年的于都城洛阳举行的“迎时气”礼仪系统中，它是五个“迎气”礼仪之一；在立春日于全国范围内举行的迎春礼仪系统中，它又是都城洛阳的迎春。因此，东汉时期于洛阳举行的立春迎气礼仪兼具迎气和迎春的性质，也兼具迎气和迎春的形态，只是在后来漫长的历史演变中它的迎气的性质逐渐消亡，才使它的迎春的形态逐步突现，完成了它向一个完全的农业礼仪的转变。

---

① 《后汉书》志第八《祭祀志》，3181—3182 页。

二、在其他地区举行的立春迎春礼仪

在京城洛阳举行的立春迎春称为“迎气”,而在其他地区举行的迎春礼仪只称为“迎春”,仪式也简单得多。《后汉书·祭祀志》载:“县邑……立春之日,皆青幡帻,迎春于东郭外。令一童男冒青巾,衣青衣,先在东郭外野中。迎春至者,自野中出,则迎者拜之而还,弗祭。三时不迎。”① 如果我们把在京城所举行的立春迎气和在其他地区所举行的迎春作一个比较,其异同是显而易见的。

相同点:

1)时间相同:立春之日

2)地点相同:城东

3)颜色相同:青色

不同点:

1)在京城,参加者要穿青衣;其他地区,参加者只戴青帻。

2)在京城,春的象征是青帝和句芒;其他地区是童男。

3)在京城,设祭坛,举行祭祀;其他地区拜而不祭。

4)在京城,唱“青阳”,舞“云翘”,其他地区没有乐舞。

5)在京城,用车辆;其他地区不用。

6)在京城,除了迎春之外,还举行迎夏,迎黄灵,迎秋,迎冬;其他地区只有迎春。

7)在京城,礼仪结束之后官员得到赏赐,其他地区没有。

---

① 《后汉书》志第九《祭祀志》,3204—3205页。

这种地方上的迎春礼是前代所没有的，它既不是遵照《礼记·月令》，也不是模仿前世的礼仪。毫无疑问，它是东汉时期出现的新的礼仪。它与京城举行的立春迎气礼仪不同，但是又有密不可分的关系，它是立春迎气礼仪的简易形式，二者的基本原则是相通的。

京城的立春迎气和地方上的迎春是迎春礼俗的主体部分，它的附属部分是"施土牛、耕人"。《后汉书·祭祀志》载："立春之日，夜漏未尽五刻，京师百官皆衣青衣，郡国县道官下至斗食令史皆服青帻，立青幡，施土牛、耕人于门外，以示兆民，至立夏。唯武官不。"[①] 王充《论衡·乱龙篇》说："立春东耕，为土象人，男女各二人，秉耒把锄，或立土牛，未必能耕也。顺时应气，示率下也。"[②] 可见不论是京城还是在其他地区都要举行树立土牛、耕人的仪式，举行的时间是立春清晨，地点是城门之外，参加者只限于文职官员。所立的土象人"男女各二人，秉耒把锄"，这是地道的农人形象。关于地点，《吕氏春秋·季冬纪》高诱注说："出土牛，令之乡县得立春节出劝耕土牛于东门外是也"。[③]《淮南子·时则训》高诱注说："出土牛，今乡县出劝农耕之土牛于外是也。""令之乡县"应为"今之乡县"之误，这是高诱以他所处的东汉时的现实来注解古书。东汉时，土牛和耕人应是立于东门之外。东汉时期迎春礼俗的整体结构已经十分明确，即由两个部分(A+B)组成：

① 《后汉书》志第四《礼仪志》中，3102页。

② (东汉)王充《论衡》卷一六，248页。上海人民出版社，1974年。

③ 《吕氏春秋》卷一二，《四部丛刊》本，66页。

表 2:

部分	A:迎春礼仪	B:树立土牛、耕人的礼仪
地点	东郊城外	城门之外
时间	立春日	立春日
时限	立春日(青帝、勾芒)	从立春到立夏(土牛、耕人)
目的	迎春	报春、示春

在京城和在其他地方,迎春礼仪是不同的,但是树立土牛、耕人的礼仪是相同的。这种迎春礼俗的结构在《后汉书》的记述中也有迹可寻。A 部分,即迎春礼仪的两个类型分别载于《祭祀志》的"迎气"和"迎春"的标题之下,而施土牛、耕人的礼仪则另载于《礼仪志》的"立春"的标题之下。①

由此可见,东汉时期的迎春礼俗已经相当丰富。如果我们对四立的礼俗进行一下比较,立春礼俗比其他三立的礼俗要丰富得多。迎春仪式和树立土牛、耕人的礼仪都是全国性的仪式,不仅在京城,而且在其他地区也要举行,而其他三立的迎气则仅仅限于京城洛阳。立春迎气在礼仪结束之后,朝臣还得到布帛之类的赏赐。② 从这一点上说,即使五个迎气礼是并列的,也存在着一定程度上的尊卑之分。在世界上许多民族中,"左"和"右"的分类模式犹如我国的阴阳观念构成了宇宙观的基础。对此我们可以用"等级"(Hierarchy)和"分级"(level)的理论来理解。

---

① 《后汉书》志第八《祭祀志》中,3177 页;志第九《祭祀志》下,3193 页;志第四《礼仪志》上,3101 页。

② 《后汉书》志第八《祭祀志》中,318 页。

尼德罕(Needham)指出:"我们曾经说过,对称性作为对立术语的一对,是由对立事物的关系构成的;我们已经以此证实类比分类的结构的成因。……但是左和右,阴和阳,女人和男人,西和东,北和南等各自相应的一对,在价值评判体系中的地位却并不完全等同。[①]一般意义上讲,春和阳优越于秋和阴。对于这种象征主义分类的等级制,杜芒(Dumont)曾做过深刻的研究,他说:"我们把它基本上作为象征性的对立物来看待,这里的两极具有相等的地位。事实上这两极具有不相等的价值,右手优越于左手,显示出一种任意性的优越的特征。"[②] 立春在价值评判体系中的地位明显地高于立夏、立秋和立冬,这说明立春在东汉时期就已经更受到人们的重视。在后来漫长的文化变迁中,迎夏、迎秋和迎冬的礼仪都不复存在,而迎春发展为全国性的重要礼仪,这应该是一个潜在的原因。那么从这个视点对立春及其有关礼俗进行考察,可以更透彻地理解迎春礼俗的文化内涵。

第四节　迎春礼俗的文化内涵

一、时　　间

迎春礼仪在立春举行,具体时刻不详,而施土牛、耕人的礼仪在立春清晨"夜漏未尽五刻"举行,则十分明确。[③] "夜漏未尽

---

① Rodney Needham, *Reconnaissances*, Toronto/Buffalo/London 1980, p.51.

② Louis Dumont, *Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective*, Chicago/London 1986, p.248.杜芒这里说"右手优越于左手",是因为世界上许多民族以右为尊。

③ 《后汉书》志第四《礼仪志》中,3102页。

五刻"正是处于夜间和白天交界的时刻,这具有一种特殊的意义。契克曹夫(Tcherkezoff)说:"祭祀总是在夜间和白天分界的时刻举行。"[①]那么,显示春天到来的施土牛、耕人的礼仪在夜间和白天分界的时刻举行也隐含着一种共通的意义。因为这个夜间还是属于冬天,这是冬天的最后一夜,而这个白天已经属于春天,是春天的第一天。冬为阴,春为阳。立春这天的黎明时刻恰是冬春两个季节交接的时刻,也就是一年之中从阴到阳的"通过"时刻。用范根纳普的"通过仪式"理论来分析,迎春是一种季节转换的通过仪式,那么,它在"分界"的时刻举行,本身就具有一种象征的意义。

二、地 点 和 颜 色

祭祀的地点也总是具有一定的意义。胡波特(Hubert)和莫斯(Mauss)指出:"它(仪式)不是可以在任何时间或任何地点举行……仪式的地点本身必须是神圣的。"[②]迎春在东郊或者东郭举行,也就是说在城的东方举行,是有重要的象征意义的。这个地点也具有神圣性。早在先秦时期,由于阴阳五行的盛行,人们就认为季节与方向具有一定的对应关系,春对应东方,夏对应南方,秋对应西方,冬对应北方,而每一个方位又与一定的颜色相对应。因此,在迎春礼仪中要穿青衣,戴青帻,车马也均为青色。青色在迎春礼仪中具有表示春天的象征意义。

---

① Serge Tcherkezoff, "Black and white dual classification: Hierarchy and Ritual logic in Nyamwezi Ideology", in: R. H. Barnes/Daniel de Coppet/R. J. Parkin (ed.): *Contexts and Levels——Anthropological Essays on Hierarchy*, Oxford 1985, p.61.

② Henri Hubert/Marcel Mauss, *Sacrifice: Its nature and function*, Chicago 1964, p. 25.

三、青　帝

在京城洛阳举行的立春迎气礼仪中，祭祀的主要对象是青帝。青帝是以颜色命名的五帝之一，是从先秦以来所举行的郊祀礼仪中直接继承而来的。迎春礼仪中所祭祀的青帝，在历史上已经经历了四个发展阶段：

1）所祭祀的仅为一帝。夏代的天神崇拜，已有了较为可靠的文字资料。商代天神信仰的程度甚于夏代。[①] 天帝在商代仅称为"帝"，[②] 在周代称为"昊天上帝"。[③] 因为那时只有一个天帝，所以也只有一次郊祀。五帝的观念是在五行学说盛行之后才出现的。[④]

2）五帝中每一帝单独祭祀。五帝之祀源于秦，起初秦祀白帝。从秦始皇开始，白帝、青帝、赤帝和黄帝一起祭祀。但是这四帝与五帝并不一致，尽管它们也是以颜色命名。那时它们还是单一地进行祭祀。[⑤]《汉书·郊祀志》载，高祖二年（前 205），高祖命加祀黑帝，而立黑帝祠，名曰北畤，还是独立的。这时已经出现了五帝，即《汉书·郊祀志》所称"高皇帝受命，因雍四畤起北畤，而备五帝"。[⑥] 但是这五帝不是合祀，而是在五个地方分祀。而且"有司进祠，上不亲往"。[⑦] 当时的皇帝并不亲自参加。

---

① 牟钟鉴《中国宗教与文化》，69—72 页，巴蜀书社，1989 年。
② 杨荣国主编《简明中国思想史》，4 页，中国青年出版社，1962 年。
③ 钱穆《周官著作年代考》，收入《两汉经学今古文评议》，293 页，台北东大图书，1958 年。
④ 罗光《中国哲学思想史》，（第 2 册），99—100 页，台北学生书局，1971 年。
⑤ 钱穆《周官著作年代考》，收入《两汉经学今古文评议》，288 页。
⑥ 《汉书》卷二五下《郊祀志》下，1264 页。
⑦ 《汉书》卷二五上《郊祀志》上，1210 页。

3）五帝合祀。《汉书·郊祀志》载，文帝十四年（前166），“作渭阳五帝庙，同宇，帝一殿，面五门，各如其帝色。祠所用及仪亦如雍五畤。”① 据《史记·封禅书》载，如果说雍五畤还是五帝分祀，而渭阳五帝庙则已是五帝合祀。② 汉武帝时出现了最高的天帝“太一”，五帝便降格成为太一的助手。此时五帝还是继续合祀。当武帝泰山封禅时，还在泰山脚下以相应的不同的方向祭祀五帝。③

4）五帝在不同的季节祭祀。《汉书·郊祀志》载，元始五年（5），王莽建议应该遵照《周礼》，五帝在不同的方位祭祀。他的奏折得到了皇帝的赞同。④ 这就是《后汉书·祭祀志》所称的“元始故事”，其核心是五帝分祭，后来成为东汉迎气礼仪效法的样本。⑤

迎春礼的形成经历了祀天、郊祀和迎气三个发展阶段。马端临认为：“自秦汉间废祀天之礼，而以所谓郊祀者，祀于五畤，名曰五帝。”⑥ 这是说，在废弃祀天礼之后，才施行郊祀，也就是《周礼·春官·小宗伯》所说的“兆五帝于四郊。”⑦ 郊祀的任务是祭天，社祀的任务是祭地，冬至日祭天于南郊称为“郊”，夏至日祭地于北郊称为“社”。⑧ 《礼记·郊特牲》说：“郊之祭也，迎长日之至也。”⑨ 而郊祀是作为政治措施来施行的。《礼记·中庸》：

---

① 《汉书》卷二五上《郊祀志》上，1210页。
② 《史记》卷二八《封禅书》，1382页。
③ 《史记》卷二八《封禅书》，1401页。
④ 《汉书》卷二五下《郊祀志》下，1268页。
⑤ 《后汉书》志第八《祭祀志》中，3181页。
⑥ （元）马端临《文献通考》卷78《郊社》十一，714页。
⑦ 《周礼注疏》卷一九《十三经注疏》本，766页。
⑧ 朱熹注《大学·中庸·论语》8页，上海古籍出版社，1987年。
⑨ 《礼记正义》卷二六，《十三经注疏》本，1452页。

“郊社之礼，所以事上帝也；宗庙之礼，所以祀乎其先也。明乎郊社之礼，禘尝之义，治国其如示诸掌乎。”① 而后人把祭天和迎气完全等同看待，例如孔颖达《礼记·曲礼》“天子祭天地”条疏说：“祭天谓四时迎气，祭五天帝于四郊，各以当方人帝配之。”②这似乎不甚妥当。

东汉的迎气礼仪是对五帝在不同的季节的不同的地点分祀，青帝是在立春之日祀于东郊。目的是顺应时气。青帝演变的历史不仅证明了立春迎气（迎春）和郊祀的渊源关系，而且显示了它由天帝变为春帝，变为春天的象征的演进过程。

四、勾　芒

在东汉时期的立春迎气礼仪中，勾芒作为青帝的助手，成为祭祀的对象。勾芒原是一个人首鸟身的神话形象。《山海经·海外东经》说：“东方勾芒，鸟身人面，乘两龙。”③ 司马相如《大人赋》写道：“使勾芒其将行兮，吾欲往乎南嬉。”张守节“正义”说：“勾芒，东方青帝之佐也。鸟身人面，乘两龙。”④ 张衡《思玄赋》写道：“过少皞之穷野兮，问三丘乎勾芒。”⑤ 可见勾芒和青帝在古代神话中有着密切的关系。同时，勾芒又与春或者生长有关。《三礼义宗》说：“五行之官也，木正曰勾芒者，物始生皆勾屈而芒角，因用为官名也。”⑥ 《白虎通·五行》论及春时说：“其帝太皞

① 《礼记正义》卷五二，《十三经注疏》本，1629页。
② 《礼记正义》卷五，《十三经注疏》本，1268页。
③ 《山海经》卷九，《四部丛刊》本，5页。
④ 《史记》卷一一七《司马相如传》，3059页。
⑤ （东汉）张衡《思玄赋》，见费振刚等辑校《全汉赋》，394页，北京大学出版社，1993年。
⑥ 见《古今图书集成》卷一四，164页。

……其神勾芒。勾芒者，物之始生，其精青龙。芒之为言萌也。"[①]《周礼·春官·大宗伯》载："以青圭礼东方。"郑玄注说："礼东方以立春，谓苍精之帝，而太昊、勾芒食焉。"[②] 勾芒还相传为古代主管树木的官。《左传》昭公二十九年说："木正曰勾芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。"[③] 旧说木盛在春，故称木神为勾芒。勾芒不是"帝"，而是"神"，一个主管东方的方位之神。但是在立春迎气中勾芒的形象如何，现在还缺乏具体的资料。按照后世迎春礼仪中的勾芒神的形象推测，它在东汉时期的立春迎气中也不会是人首鸟身，脚踏双龙，而可能是按照官方礼仪的要求，将勾芒人格化。

勾芒之所以被吸收进立春迎气，并不是由于它的神话形象，而是由于它的象征意义。勾芒身为春神、木神、东方之神，又为青帝的助手，它作为一个理想的媒介把季节中的春天、五行中的木、方位中的东方和五帝中的青帝联接了起来，构成了立春迎气礼仪中的完整的象征系统。

表 3:

季　　节	五行	颜色	五帝	方位	神明
春	木	青	青帝	东方	勾芒
夏	火	赤	赤帝	南方	祝融
立秋前十八日	土	黄	黄帝	中央	黄灵

① (东汉)班固《白虎通德论》卷三，《四部丛刊》本，28 页。
② 《周礼注疏》卷一八，《十三经注疏》本，762 页。
③ 《春秋左传正义》卷三，《十三经注疏》本，2123 页。

（续表）

季　　节	五行	颜色	五帝	方位	神明
秋	金	白	白帝	西方	蓐收
冬	水	黑	黑帝	北方	玄冥

五、乐　　舞

迎气礼仪始行于永平二年(59)，但是在建初五年(80)才配置迎气乐。《后汉书·章帝纪》载：建初五年"冬，始行《月令》迎气乐。"[①] 也就是说，迎气乐的出现晚于迎气礼二十年。

《皇览》载："迎礼：春夏秋冬之乐以顺天道。是故距冬至日四十六日则天子迎春于东堂，距邦八里，堂高八尺，堂阶三等，青税八乘，旗旄尚青，田车载矛，号曰助天。生唱之以角，舞之以羽，翟此迎春之乐也。"[②]

迎气乐配置于所有的五个迎气礼仪之中。在立春迎气中，迎气乐的乐名为"青阳"，舞名为"云翘"。《后汉书·祭祀志》在"迎气"的标题之下可见，而在"迎春"的标题下没有提及。这说明迎气乐舞仅仅出现于京城洛阳的立春迎气之中，而在地方上的迎春礼仪中则没有。

在古代中国，礼和乐有着密切的关系，礼对乐舞的规格也有着严格的规定，那么乐舞本身也就体现了礼。《公羊传》隐公五年载："天子八佾，诸公六，诸侯四。"何休注说："佾者，列也。八

① 《后汉书》卷三《章帝纪》，141页。

② (元)马端临《文献通考》卷七八《郊社》十一，714页。

人为列，八八六十四人。法八风。”① 这种周代的规制在东汉的迎气乐舞中也被继承了下来，“育命”舞以八佾的规格来跳，也就是说，用最高的规格来跳。那么，根据八佾舞的规制推测，东汉时期的立春迎气礼仪应该由皇帝亲自参加。可是实际上，参加迎气礼仪的人很可能只有公卿，而没有皇帝。《献帝起居注》说：“建安八年(203)，公卿迎气北郊，始复用八佾。”② 并没有说皇帝迎气于北郊。当然，这条有关建安时期迎冬的资料不能用来考证永平年间的迎春，但是它至少可以表明，东汉时八佾舞的规格并不仅仅限于皇帝。那么，立春迎气尽管采用八佾，也可能没有皇帝参加。

迎气乐的歌词来自西汉武帝时期的“郊祀歌”。《汉书·礼乐志》载乐曲“青阳”的歌词为：“青阳开动，根亥以遂，膏润并爱，跂行毕逮。霆声发荣，壛处顷听，枯槁复产，乃成厥命。众庶熙熙，施及夭胎，群生啿啿，惟春之祺。”③ 乐曲的名称“青阳”本身就象征着春天。《尔雅·释天》说：“春为青阳，夏为朱明，秋为白藏，冬为玄英。”④ 青阳是与春这个季节相联系的。

据《后汉书·祭祀志》载：迎春时歌“青阳”，迎夏时歌“朱明”，迎秋时歌“西皋”，迎冬时歌“玄冥”。⑤ 立春和立夏的迎气礼仪中，采用的舞蹈都是“云翘”，而在立秋和立冬的迎气礼仪中，采用的舞蹈都是“育命”，在迎黄灵的礼仪中，“云翘”和“育命”则都被采用。

---

① 《春秋公羊传注疏》卷三，《十三经注疏》本，2207页。
② 《后汉书》志第八《祭祀志》中，3182页。
③ 《汉书》卷二二《礼乐志》，1054—1055页。
④ 《尔雅注疏》卷八，《十三经注疏》本，2607页。
⑤ 《后汉书》志第八《祭祀志》中，3181—3182页。

表4:

季　　节	五行	颜色	五帝	方位	神明	乐曲	舞蹈
春	木	青	青帝	东方	勾芒	青阳	云翘
夏	火	赤	赤帝	南方	祝融	朱明	云翘
立秋前十八日	土	黄	黄帝	中央	后土	朱明	云翘/育命
秋	金	白	白帝	西方	蓐收	西皋	育命
冬	水	黑	黑帝	北方	玄冥	玄冥	育命

迎气乐曲的歌名是以颜色命名的,而这些颜色与礼仪举行的各自的季节相对应。迎黄灵由于也是在夏天,而夏的对应色为赤,所以还是采用“朱明”,但是它又是春夏和秋冬之间的一个礼仪,也就是说,是处于由阳转阴的过渡时期,所以采用分别属于阴和阳的舞蹈“云翘”和“育命”。

表5:

季　　节	乐曲	舞蹈	阴阳
春	青阳	云翘	阳
夏	朱明	云翘	阳
立秋前十八日	朱明	云翘/育命	阴/阳
秋	西皋	育命	阴
冬	玄冥	育命	阴

根据春生、夏长、秋收、冬藏的观念，春夏属于阳，万物生长，舞蹈采用象征成长向上的“云翘”，秋冬属于阴，是收育的时期，所以采用表示收藏的“育命”。黄灵介于二者之间，兼具阴和阳的品格，所以采用分别表示阴阳的“云翘”和“育命”。因此可见，迎春礼的原始意义是顺应天时，而不是劝农耕。

六、童　男

在京城洛阳的立春迎气礼仪中，青帝和勾芒位于礼仪的中心，而在其他地方的迎春礼仪中，一位身穿青衣的男性少年位于礼仪的中心。《后汉书·祭祀志》载县邑的迎春礼仪为：“立春之日，皆青幡帻，迎春于东郭外。令一童男冒青巾，衣青衣，先在东郭外野中。迎春至者，自野中出，则迎者拜之而还，弗祭。”① 这个童男要预先到达城东的田野里，当迎春的人们来到时，才出来接受人们的拜敬。这表明，他和迎春者是作为礼仪中相对立的两方出现的，这里一方是“迎春”，那么另一方就是“春”。但是在这个礼仪中并不是仅仅由于他戴青巾，穿青衣才成为春天的象征，而是童男本身也象征着春天。因为春天为阳，男子也为阳，男子与春天同属一类。一个女子不会作为春天的象征出现在迎春礼仪之中。因为男为阳，女为阴。不仅如此，以童男象征春天，在分类上还有着进一步的含义。因为童男和春天都为少阳。《汉书·律历志》说：“以阴阳言之，大阴者，北方。北，伏也，阳气伏于下，与时为冬。……大阳者，南方。南，任也，阳气任养物，与时为夏。……少阴者，西方。西，迁也，阴气迁落物，与时为秋。……少阳者，东方。东，动也，阳气动物，于时为春。……中

① 《后汉书》志第九《祭祀志》下，3204—3205页。

央者，阴阳之内，四方之中，经纬通达，乃能端直，于时为四季。”[①]《春秋繁露·官制象天》说：“春者少阳之选也，夏者太阳之选也，秋者少阴之选也，冬者太阴之选也。”[②] 这一系列的类别的相对应是十分明确，也是十分严格的。

春天和少男都与少阳相对应，也就是说，他们在象征主义的分类系统中同属于更精确的一类，所以在迎春礼仪中以童男作为春天的象征，而替代立春迎气礼仪中的青帝和勾芒。

七、土　牛

立春“施土牛、耕人于门外”是东汉迎春礼俗的重要组成部分。但是在先秦时期，直至东汉迎春礼仪产生之前，出土牛不是在立春，而是在冬季，在大傩举行的季冬之月，即腊月。《后汉书·礼仪志》载：季冬之月，“立土牛六头于国都、郡县城外丑地，以送大寒。”[③]《月令章句》说：“是月之(会)〈昏〉建丑，丑为牛。寒将极，是故出其物类形象，以示送达之，且以升阳也。”[④] 褚人获《坚瓠集》就说：“古者，迎春与出土牛原是二事。迎春以迎阳气，出土牛以送阴气；迎春在立春，出土牛在季冬，与傩同时。”[⑤] 在这里，土牛既不是祭牲的象征，也不是代表耕牛，而是寒冷的象征。在以干支计时的系统中，十二月为丑月。而在十二支的系统中，丑与牛相对应。

---

① 《汉书》卷二一上《律历志》上，971 页。

② （汉）董仲舒《春秋繁露》卷七，41 页。

③ 《后汉书》志第五《礼仪志》中，3129 页。

④ 《后汉书》志第五《礼仪志》中，注 1，3129 页。刊本原为“会”字，点校本订正为“昏”。

⑤ （清）顾禄《清嘉录》卷一，上海文艺出版社影印本，1985 年。

在“牛”和“十二月”之间本来并不存在任何关系，但是现在通过“丑”作为媒介建立了一种对应的关系，“牛”和“十二月”在象征系统中同属一类。而十二月处于冬季，冬季为大阴；十二月又是一年中最寒冷的时期，大寒一般就处于十二月之中。也就是说，“十二月”与“大寒”和“大阴”本来存在着一种联系，而现在通过“丑”的媒介把“十二月”与“牛”、“大寒”和“大阴”归入了一类。那么“牛”与“大寒”和“大阴”也建立了一种对应的关系，在象征系统中归入了同一类。所以土牛成了大寒的“物类形象”，可以象征大寒，因此将土牛立于城外丑地，就象征送大寒。

我们应该注意的是“丑”这一个媒介。只有在作为媒介的事物被社会理解和承认的时候，它所联接的其他两个事物才能建立起新的对应关系。艾里斯(Elias)说："只有当一个人的信息隐含于具有公共代码性质的术语之中时，它才可以被另外的人理解。"[①]而在秦汉时期，具有这种公共代码性质的“干支”术语的运用相当普遍。《诗经·小雅·吉日》："吉日庚午，既差我马。"[②]这里干支中的“午”与现实中的“马”也求得了对应。《左传》僖公五年："童谣云：丙之晨，龙尾伏辰。"杜预注："龙尾，尾星也。"[③]屈原在《离骚》中叙述他的身世说："摄提贞于孟陬兮，惟庚寅吾以降。"就是说生于寅年寅月寅日。[④] 那么，“丑”和“牛”的对应关系在当时也是人人皆知的。通过“丑”的媒介“牛”与阴、与寒建立了对应关系。阴和寒是抽象的，而牛是具体的。抽象事物通过具体事物形象地表现出来，是象征性民俗事象的一个重要

---

① Norbert Elias, *The Symbol Theory*, London/Newbury Park/New Dehli, 1991, p.20.

② 《诗经正义》卷一〇，《十三经注疏》本，429页。

③ 《春秋左传正义》卷一二，《十三经注疏》本，795页。

④ 屈原《离骚》，见北京大学中国文学史教研室选注《先秦文学史参考资料》，509，511页，中华书局，1962年。

原则。一个可视性强的象征事物更易于被民众所接受。在"土牛"这个具体民俗事象中，由于人们通过媒介已经理解，即"懂"了象征者和被象征者的对应关系，那么"丑"这个抽象的媒介体也勿须存在，而为人们忽略和遗忘。如果以公式的形式表示，则为：

土牛(A)≠十二月(C)	(土牛与十二月本来没有对应关系)
土牛(A)∷丑(B)	(土牛与丑具有对应关系)
十二月(C)∷丑(B)	(十二月与丑具有对应关系)
A∷B=C∷B	(土牛与十二月的对应关系等同于十二月与丑的对应关系)
A∷C	(土牛与十二月建立起对应关系)

于是，在两个本来没有联系的事物之间建立联系可抽象为如下的公式：

A≠C
A∷B，C∷B
A∷B∷C
A∷C

作为物类形象，土牛要立于城外丑地。但是为什么要立六头土牛？巴德(Bodde)认为：在《易经》中，"6"这个数字用来表示象征阴的六芒星形的分开线。[①]但是我认为，六头土牛之中的"六"不是与一般的阴有关，而是与一年之中的阴有关。正如《汉

① Bodde: *Festivals in Classical China*, p.202.

书·律历志》所讲，一年十二个月，六个月为阴，六个月为阳，[①]或者说一年四个季节，两个为阴，两个为阳。两个季节也是六个月。董仲舒《春秋繁露·天辨在人》说："是故阴阳之行，终各六月，远近同度，而所在异处。"[②] 这说明这里的"6"应该与六个月有着更为直接的关系。

出土牛在最寒冷的十二月举行，其众所周知的目的在于驱寒，也就是说，它的主要功能和外现功能在于驱除大阴(冬)，而阴阳转换，大阴(冬)驱尽，当然少阳(春)到来，它同时含有迎春之意。但是迎春这个意义在这里没有被宣扬，少为人知或者不为人知。因此可以说这是它的次要功能和隐含功能。

迎春礼仪在立春举行，其众所周知的目的在于迎春，也就是说，它的主要功能和外现功能在于迎接少阳(春)，而阴阳转换，大阴(冬)驱尽，少阳(春)才能到来，所以迎春也同时含有驱寒之意。只是驱寒这个意义在这里不再是礼仪的主旨，没有被宣扬，因此逐渐淡化，而成为次要功能和隐含功能。如果我们把出土牛的礼仪作为迎春礼俗中的组成部分"甲"，迎春的礼仪作为迎春礼俗中的组成部分"乙"，以 A、B、C、D 分别表示各自的功能，那么：

	主要功能(外观)	次要功能(隐含)
出土牛(甲)：	驱除大阴(冬)(A)	迎接少阳(春)(B)
迎春(乙)：	迎接少阳(春)(C)	驱除大阴(冬)(D)

① 《汉书》卷二一上《律历志》上，971 页。

② (汉)董仲舒《春秋繁露》卷一一，64 页。

这里的功能结构可抽象为：

甲 = A + B

乙 = C + D

由于 A = D, B = C

所以 A + B = C + D, 甲 = 乙(功能总量)

很明显，出土牛的功能总量和迎春礼仪的功能总量是相等的，这里起决定作用的是主要功能和次要功能的转换，隐含功能和外现功能的转换。在这种情形下，可以在旧的习俗基础上产生新的习俗。巴德(Bodde)说："看来有理由认为，当初作为告别行为的出土牛，也已经被迎春吸收了。"[①]那么，它能够被迎春吸收的原因就在于两个礼仪的功能具有相同之处，甚至其总量也没有改变，因而易于为民众承认和接受。东汉迎春礼俗吸收了出土牛送寒的习俗，同时赋予了迎春的新意。土牛于立春日立于城外，要一直保留到立夏。也就是说，土牛作为春天的象征要整整保留一个春季。《论衡·乱龙篇》说立土牛、耕人是"顺时应气，示率下也"。[②] 这里突显的是迎春中的主要功能，即迎接少阳(春)的功能，而在后世迎春礼俗的演变中，土牛示农耕的意义渐强，而送大寒的意义淡化，至于明清时期的送小春牛，则完全失去了送寒的本义，而仅仅作为春阳和吉祥的象征，成为一种社会互动的载体。这实际上是立春礼俗初始时期土牛的主要功能和外现功能的强化和发展。它的次要功能逐渐淡化了，以致不为人知，但是并没有完全消失，而只是隐含于新生的民俗事象之

---

① Bodde：*Festivals in Classical China*, p.203.

② (东汉)王充《论衡》卷一六，248 页。

中，被新生的表层意义所掩盖了。这在明清时期的迎春礼俗中可以找到不少例证。

八、迎 春 禁 忌

在立春施土牛、耕人的仪式中，有一项严格的禁忌，就是只许文官参加，而不许武官参加。《后汉书·礼仪志》载，这个礼仪，上自“京师百官”，下至县道“斗食令史”都要参加，然而“唯武官不”。① 可见在这个礼仪中武官是被排除在外的。立春迎气的礼仪也可能没有武官，迎春礼结束之后，皇帝“赐文官太傅、司徒以下缣各有差。”② 可见在那时立春举行的所有礼仪都限制武官参加。

这项禁忌并不意味着武官不受重视，而是与当时流行的阴阳五行的观念有关。《周书·周月》说：“万物春生夏长，秋收冬藏，天地之正，四时之极，不易之道。”③《春秋繁露·四时之副》说：“天之道，春暖以生，夏暑以养，秋凉以杀，冬寒以藏。”④ 人们认为，不同的季节分别与阴阳五行相配，各有不同的功能，人们的行为只能顺应它们，而不能与此相违背。《史记·太史公自序》说：“夫春生夏长，秋收冬藏，此天道之大经也，弗顺则无以为天下纲纪。”⑤ 因此，国家的法规政令也必须与天时相配。范文澜说：“观测天象，敬授民时，从来是国家大政。”⑥ 顺应天时，这

① 《后汉书》志第四《礼仪志》中，3102页。
② 《后汉书》志第八《祭祀志》中，3182页。
③ 《逸周书》卷六《四部备要》本，1页。
④ （汉）董仲舒《春秋繁露》卷一三，70页。
⑤ 《史记》卷一二〇《太史公自序》，3290页。
⑥ 范文澜《中国通史简编》第一册，286页，人民出版社，1964年。

是古代中国社会的一个特点。

为了顺应春天的时令，因此在立春时节提倡生养抚恤，这在西汉时期已经采取了相应的措施，强调立春是一个慰问和劝农的日子。《汉书·谷永传》载："立春遣使者循行风俗，宣布圣德，矜恤孤寡，问民所苦，劳二千担敕，劝农桑，勿夺农时。"① 这种措施在东汉时期仍然继续采用，安帝永初六年(112)乙卯诏说："《月令》仲春'养幼小，存诸孤'，季春'赐贫穷，赈乏绝，省妇使，表贞女'，所以顺阳气，崇生长也。"② 此外，皇帝在立春日也赏赐大臣。③

在东汉时期，立春的施政措施不仅注重抚养和赏赐，而且增加了禁止杀罚和刑狱的内容。章帝建初元年(76)丙寅诏说："方春东作，宜及时务，……罪非殊死，须立秋案验。"④ 元和元年(84)丁未诏说："宜及秋冬理狱，明为其禁。"⑤ 元和二年(85)庚子诏说："律十二月立春，不以报囚。"李贤注说："立春阳气至，可以施生，故不论囚。"⑥《后汉书·礼仪志》载："立春之日，下宽大书曰：'制诏三公，方春东作，敬始慎微，动作从之。罪非殊死，切勿案验，皆须麦秋。退贪残，进柔良，下当用者，如故事。'"刘昭注说："《月令》曰：'命相布德和令。'蔡邕曰：'即此诏之谓也。'"⑦ 这里不仅强调了春季禁止杀罚的原则，而且指明了这种原则与《月令》的关系。

---

① 《汉书》卷八五《谷永传》，3443 页。
② 《后汉书》卷五《安帝纪》，229 页。
③ 《后汉书》志第八《祭祀志》中，3181—3182 页。
④ 《后汉书》卷三《章帝纪》，132 页。
⑤ 《后汉书》卷三《章帝纪》，146 页。
⑥ 《后汉书》卷三《章帝纪》，152 页，153 页。
⑦ 《后汉书》志第四《礼仪志》中，3102 页。

禁止杀罚与提倡抚养是相辅相成的两个方面。这也是依照《月令》而采用的施政措施。章帝元和三年(86)庚子诏说:"《月令》:冬至之后,有顺阳助生之文,而无鞫狱断刑之政。朕咨访儒雅,稽以典籍,以为王者生杀,宜顺时气。"① 如果依照顺应阴阳时令的准则施政,立春应该"顺阳助生",而不可"鞫狱断刑",那么,立春的礼仪禁止与杀罚和刑狱相关的武官参加,其象征意义是显而易见的。据《献帝起居注》载:"建安二十二年(217)二月壬申,诏书绝,立春宽缓诏书不复行。"② 尽管东汉后期立春宽缓不再实行,但是"方春东作,敬始慎微"的影响却并没有消失,立春礼仪不许武官参加的禁忌也没有改变。这个禁忌在明清时期已经彻底消除,文武官员共同参加迎春礼仪,并且居于同等重要的地位。这个变化是与整个立春礼俗结构和功能的衍变相关联的,对此下面还要另作探讨。

第五节　结　　语

立春是一个重要的节气,也曾是一个重要的农业节日。迎春礼俗产生于东汉。它的产生是与阴阳学说的兴盛以及与此相关的《月令》的流行息息相关的。迎春礼以《月令》中的构想为蓝本,吸收了西汉元始时期的郊祀礼仪和先秦以来民间出土牛的习俗。东汉时期的迎春礼俗由相互独立的迎春和立土牛、耕人两个部分组成,迎春礼的形态在都城洛阳和郡县地方有所不同。但是不论在都城还是在地方上,迎春礼俗都是一个完整的象征

① 《后汉书》卷三《章帝纪》,152—153页。
② 《后汉书》志第四《礼仪志》中,3102页。

系统，它的符号是与中国文化的象征体系相一致的。因此，迎春礼俗是中国文化特定发展时期的产物，能够体现中国文化这个时期的特征。那么，从文化史的角度探讨迎春礼俗的形成，探讨它的初始时期的结构和象征意义，也应该说是十分必要的了。

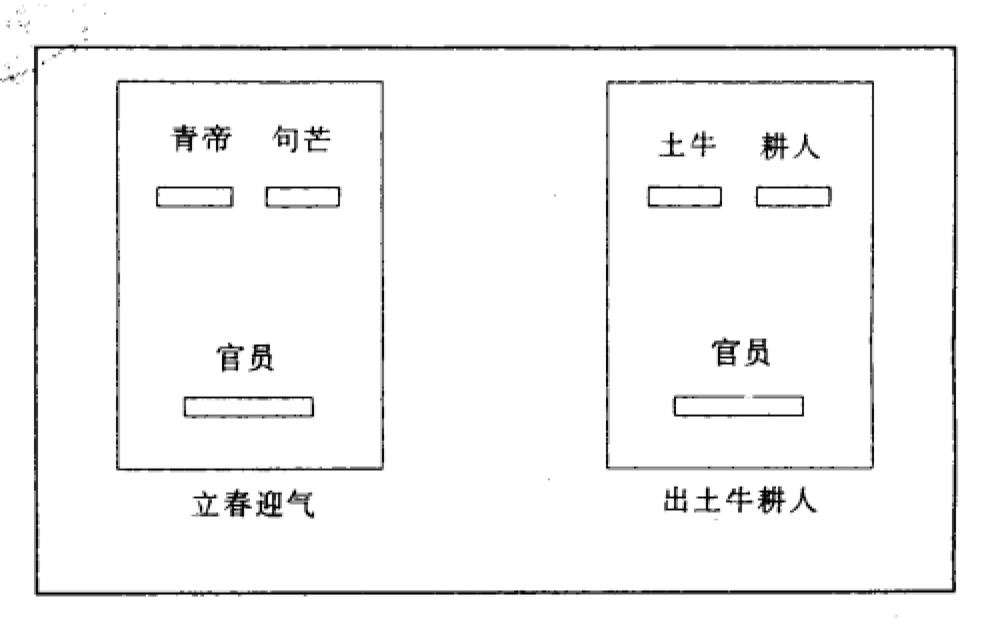
第三章　唐宋元明时期迎春礼俗的衍变

东汉时期产生的迎春礼俗对后世有着深远的影响，从魏晋南北朝直至明清，多数朝代举行迎春礼。但是迎春礼俗的表现形态和内部结构在这一个相当长的历史时期内并不尽相同，而是随着社会、政治、经济和文化的变化发生了或大或小的变化，这些变化在唐宋时期尤为显著，而在明初最终定型，明清时期基本一致。迎春礼俗的历史衍变不仅是形态的变化，而且是结构和功能的变化。

第一节　唐宋时期的立春迎气礼俗

东汉时期的迎春礼俗由相互独立的迎春和出土牛、耕人两个部分组成。这实际上是在不同地方举行的两个不同的礼仪。它们具有密切的关系，但是又相互独立。因此，立春日礼仪的结构是一种组合结构：如图一。

这种组合结构在唐宋时期并没有发生根本改变，也就是说，尽管这两个礼仪在这个时期产生了相当巨大的变化，但是它们依然是相对独立的两个礼仪，它们是组合的结构，而不是混合的



图一

结构。

东汉以来直至唐宋，迎气礼俗基本上一脉相承。《魏书·礼志》载："立春之日，遣有司迎春于东郊，祭用酒、脯、枣、栗，无牲币。"① 此时皇帝不亲自迎春，而是派遣大臣执行迎春礼，祭祀时也不用牲币，也就是说，迎气礼仪的级别不是大祀。梁代重视迎气礼，重新制订了礼仪规则。《隋书·礼仪志》载："（天监）八年(509)，明山宾议曰：《周官》祀昊天以大裘，祀五帝亦如之。顷代郊祀之服，皆用衮冕，是以前奏迎气祀五帝，亦服衮冕。愚谓迎气祀五帝亦宜用大裘，礼具一献。帝从之。"因此，"梁制，迎气以始祖配，牲用特牛一，其仪同南郊。"② 在梁代，迎气礼与南郊祭天祀级相同，不仅牺牲用特牛，而且以皇帝的始祖配祀。这是大祀的级别。其后，梁、陈、后齐、后周及隋迎春礼俗基本一致，而

① 《魏书》卷一八〇之一《礼志》一，2737页，中华书局点校本，1974年。

② 《隋书》卷七《礼仪志》二，128—129页，中华书局点校本，1973年。

这种一致性是建立在以礼书为规范的基础上的。天监年间的改制以《周礼》为范本，其后各代的沿袭也是以礼书为依据。《隋书·礼仪志》载："《礼》：天子每以四立之日及季夏，乘玉辂，建大旂，服大裘，各于其方之近郊为兆，迎其帝而祭之。……梁、陈、后齐、后周及隋，制度相循，皆以其时之日，各于其郊迎，而以太昊之属五人帝配祭。并以五官、三辰、七宿于其方从祀焉。"[①] 这里的议论也是以《周礼》为典范，认为南朝至隋的迎气礼仪是合乎先贤的礼制规定的。

但是梁、陈至隋的迎气礼仪与东汉相比已经发生了不小的变化，规模已经大了许多。此期的迎气礼不仅要用牺牲，有皇帝始祖配祀，而且以三辰七宿从祀。在北齐时期，祭祀用的玉帛和牺牲还强调要各以方色。《隋书·礼仪志》载："后齐五郊迎气，为坛各于四郊，又为黄坛于未地。所祀天地及配帝五官之神同梁。其玉帛牺牲各以方色。其仪与南郊同。"[②] 那么，可以推定，迎春所用的玉帛和牺牲要用青色。

隋朝承袭了后齐的迎气礼仪，并且严格按照五行数字"八七五九六"的规则建坛迎气。[③] 迎春祭祀所用的牺牲均为青色。青帝、伏羲、始祖和勾芒各用牛犊，而从祀的星辰用猪和羊。《隋书·礼仪志》载："隋五时迎气。青郊为坛，国东春明门外道北，去宫八里。高八尺。……祀其方之帝，各配以人帝，以太祖武元帝配。五官及星三辰七宿，亦各依其方从祀。其牲以方色，各用犊

---

① 《隋书》卷七《礼仪志》二，128—129页。

② 《隋书》卷七《礼仪志》二，129—130页。

③ 即迎气时依照五行观念分别在东郊八里、南郊七里、中兆五里、西郊九里和北郊六里设立祭坛。《月令章句》载："东郊去邑八里，因木之数也；南郊七里，因火之数也；(中兆)去邑五里，因土数也；西郊九里，因金数也；北郊六里，因水数也。"参见《后汉书·祭祀志》注2，3182页。

二，星辰加羊豕各一。其仪同南郊。”[①] 迎气礼自从在东汉产生之后，基本上没有中断，正如归崇敬在贞元十五年(799)讨论郊祀天地的问题时所说：“立春日迎春于东郊，祭青帝……汉、魏、周、隋，共行此礼。”[②]

唐代前期政治相对安定，社会发展，经济繁荣，对礼仪制度也非常重视。从太宗到玄宗约一百年间，先后制定了《贞观礼》、《显庆礼》和《开元礼》。在《贞观礼》中增补了“周隋所缺”的“四孟月读时令”等多种礼仪。[③] 而迎气之礼，在唐初就每年举行，《旧唐书·礼仪志》载：“武德贞观之制，神祇大享之外，每岁立春之日，祀青帝于东郊。”[④]

在唐代礼制中，强调了大、中、小祀的级别，而迎气礼属于大祀的一种。《旧唐书·礼仪志》载：“昊天上帝、五方帝、皇地祇、神州及宗庙为大祀”。“大祀，所司每年预定日奏下”，“若天子不亲祭享，则三公行事；若官缺，则职事三品已上摄三公行事。”[⑤] 这里的祭祀五方帝就是指迎气礼，迎春是立春举行的迎气礼。

《开元礼》中的立春迎气分为《皇帝立春祀青帝于东郊》和《立春祀青帝于东郊有司摄事》两种情形。前者由皇帝亲自参加迎春并祭祀青帝，后者由太尉代皇帝执行。二者的陈设和祭祀程序基本上是一致的，这里以皇帝立春祀青帝为例略作叙述。皇帝迎春的场面相当浩大。前祀七日，皇帝和官员就要斋戒，散祭四日，致斋三日。前祀三日，要预先为皇帝、文武侍臣、侍官及从侍官、诸州使和蕃客等设置座次。前祀二日，太乐令设置乐

---

① 《隋书》卷七《礼仪志》二，130页。

② 《旧唐书》卷二一《礼仪志》一，844页，中华书局点校本，1975年。

③ 《旧唐书》卷二一《礼仪志》一，816—817页，中华书局点校本，1975年。

④ 《旧唐书》卷二四《礼仪志》四，909页，中华书局点校本，1975年。

⑤ 《旧唐书》卷二一《礼仪志》一，819页，中华书局点校本，1975年。

器，郊社令积柴于燎坛。前祀一日，奉礼设御位和公卿位以及祀官和从祀群官位。祀日未明五刻，太史令、郊社令设青帝灵威仰神座于坛上北方，设帝太昊氏神座于东方，设岁星、三辰之座于坛之东北，七宿之座于坛之西北，设句芒氏之座于坛之东南。祀日未明三刻，诸祀官供上祭品。未明二刻，奉礼率赞者入就位，赞引引御史博士等就位。皇帝驾到之后，文武五品以上从祀官各就其位。皇帝服大裘而冕。太常卿引皇帝诣青帝神座前。皇帝奠爵之后，太祝持版跪读祝文。然后太常卿引皇帝诣配帝神座前，同样皇帝奠爵之后，太祝跪读祝文。岁星三辰、勾芒和七宿都由大臣献祀。[①]《开元礼》对于迎春礼非常重视，礼仪的程序犹如圆丘祭天礼，青帝的祀级也犹如昊天上帝。在迎春礼中，对青帝的祝辞称："嗣天子臣某敢昭告于青帝灵威仰"，而对太昊氏则称"开元神武皇帝臣某敢昭告于帝太昊氏"。一般来说，只有对昊天上帝，皇帝才称臣，例如开元十三年(725)玄宗封祀泰山时玉牒辞曰："有唐嗣天子臣某敢昭告于昊天上帝"。[②]贺知章等奏曰："昊天上帝，君位；五方时帝，臣位；帝号虽同，而君臣异位。"[③]皇帝"以天子之尊，除祭天地、宗庙之外，无合称臣者。"[④]尽管如此，《开元礼》中皇帝对青帝依然称"嗣天子臣"，说明了开元时期对五方帝和迎气礼的重视。

《开元礼》中的迎春礼仪只是礼制上的规定，实际的执行不一定如此繁缛，但是开元皇帝确实曾遵循礼制的规定进行了迎春。《唐会要》载："开元二十五年(737)十月一日制：自今已后，

---

① 《大唐开元礼》卷一二《皇帝立春祀青帝于东郊》，84—89页，汲古书院影印本，1972年。

② 《旧唐书》卷二三《礼仪志》三，899页。

③ 《旧唐书》卷二三《礼仪志》三，898页。

④ 《旧唐书》卷二四《礼仪志》四，929页。

每年立春之日，朕当帅公卿亲迎春于东郊。”[1]《旧唐书·礼仪志》载：“玄宗开元二十六年(738)，又亲往东郊迎气，祀青帝，以勾芒配，岁星及三辰七宿从祀。其坛本在春明门外，玄宗以祀所隘狭，始移于浐水之东面，而值望春宫。其坛一成，坛上及四面皆青色。勾芒坛在东南。岁星已下各为一小坛，在青帝坛之北。亲祀之时，有瑞雪，坛下侍臣及百僚拜贺称庆”。[2] 这里比较详细地记载了玄宗迎春的实际情况，其场面及祭祀对象与《开元礼》是一致的。从开元二十五年制来看，皇帝帅公卿亲迎春于东郊应该是始于玄宗。

唐代是迎气礼仪的鼎盛时代，尤其是立春迎气更是恢宏盛大。对此不仅史书有所记载，而且文学作品也不乏描述。王起《东郊迎春赋》的副标题即注明“以立春之日备礼东郊为韵”。此赋形象地描述了皇帝立春迎气的目的、过程及浩大场面：“我皇则铜浑而有伦，应木德之惟新，展东郊之盛礼，出左个而迎春。所以先庚有秩，旧典攸遵，将钦承上帝而敬授于下人者也。于是法驾铿锵，严城翕习。见太史之先谒，知勾芒之已及。都人士女，候彩杖以骏奔；文物声名，拥彩华而鳞集。莫不听王漏而雷动，赴灵坛而岳立。于是辟重门，遵九逵，服苍玉，载青旗。草木之萌必因兹而动矣，原野之蛰亦自此而启之。展圣容之穆穆，引天步之迟迟。有翼有严，不徐不疾。百辟陪乘，千官扈跸。遵皇衢而却转，度青门而迥出。八銮振响，随解冻之和风；五辂腾辉，映丽天之迟日。东郊之中，肃穆会同，俎豆莘莘而骇目，衣冠楚楚而鞠躬。……和气煦煦，盛容济济，必苍龙之整驾，当青鸟之

① (宋)王溥《唐会要》卷一〇上《亲迎气》，210页，世界书局，1960年。

② 《旧唐书》卷二四《礼仪志》四，913页。

司启，握金镜而明王道，调玉烛而昭国体，莫不在迎春之盛礼。"[①] 文中表明迎春是遵循旧典，敬授人时。这里不仅描述了迎春队伍的威严阵容和肃穆气氛，而且强调"迎春之盛礼"关系到"明王道"，"昭国体"，可见其意义之重大。

谢观《东郊迎春赋》，副标题为"以天子率公侯共行事为韵"，对于迎春的祭祀描述尤祥："元冥之政已息，青帝之令将行。太史先三日以奏，天子率千官以迎。……襁元冕于残漏，挂青衣于晓律。翠华忽举，见阊阖之初开；苍龙启行，与朝阳而对出。观夫飞辇辂，俨珠旒，万骑而前分仪仗，千乘而后列公侯。出青门之郊，至祈神之地。虡虡罗植，珍羞有次。陈灵威于中宫之座，设太昊于配享之位。东向西向，勾芒岁星而对列；左之右之，三辰七宿以相厕。"[②] 由此可见，太史要于立春前三天报告立春时刻，立春日皇帝带领百官于清晨迎春，人员众多，场面浩大，祭仪十分隆重。王起是贞观十四年(798)进士，这表明在贞观时期皇帝也曾亲自迎春，其程序与《开元礼》中的有关礼制也是相符的。

从现有的资料来看，立春迎气的礼仪在东汉至盛唐时期的数百年间得以延续和发展。尽管各个朝代重视的程度不同，具体的祭祀程序也有差别，但是其基本结构是一致的。它们的表层结构是：

朝廷官员∷青帝　勾芒

这里一方是朝廷官员，一方是象征春天的青帝和勾芒，它们的表层功能是迎接春天的到来，深层功能是表达人与自然的关系，人与天的关系，其深层结构为：

人∷天

---

① 《全唐文》卷六四一，2866页，上海古籍出版社影印本，1990年。

② 《全唐文》卷七五八，3488页。

尽管各个朝代迎春礼仪的具体事象有所不同，但是其表层结构和深层结构都是相同的，那么它们的表层功能和深层功能也是一致的。它们的深层功能是通过迎春礼仪表达人类对于自然的敬畏，满足顺天施政的政治需求，以达天人相应的目的。

但是盛唐之后，天人相应与顺天施政的观念逐渐减弱，这可以从唐代读时令的兴衰寻其踪迹。读时令与迎气礼都起源于东汉，与天人相应和顺天施政的观念密切相关。《通典》载："后汉制：太史每岁上其年历，先立春、立夏、大暑、立秋和立冬常读五时令。皇帝所服，各随五时之色。帝升御座，尚书令以下就席位，尚书三公郎中以令置案上，奉以先入，就席伏读。"[1] 魏晋和北齐也都实行读时令。但是"四孟月读时令"为"周隋所缺"，[2] 初唐才在《贞观礼》中增加"读时令"。[3] 贞观"十四年(640)正月二日，唐太宗曾命读春令，诏百官之长，升太极殿列坐而听"。[4] 盛唐时，迎气的礼仪和读时令的礼仪都受到重视。开元二十六年(738)，玄宗不仅亲自迎春，而且"命太常卿韦绍每月进《月令》一篇。是后每孟月视日，玄宗御宣政殿，侧置一榻，东面置案，命韦绍坐而读之。诸司官长，亦升殿列座而听焉。"只是施行的时间不长，"岁余，罢之"。[5]后来读时令又得以恢复，"乾元元年(758)十二月丙寅立春，肃宗御宣政殿，命太常卿于休烈读春令，常参官五品已上正员，并升殿预坐而听之。"[6] "贞元六年(790)

---

① (唐)杜佑《通典》卷七〇《礼》三十，385页，商务印书馆影印本，1935年。

② 《旧唐书》卷二一《礼仪志》一，816—817页。

③ 《新唐书》卷一一《礼乐志》，308页，中华书局点校本，1975年。

④ (宋)王溥《唐会要》卷二六《读时令》，492页，《旧唐书》卷二十四《礼仪志》四，914页。

⑤ 《旧唐书》卷二四《礼仪志》四，914页

⑥ 《旧唐书》卷二四《礼仪志》四，914页。

二月制：自今以后，每至四孟月迎气之日，令所司宣读时令。"并称"朕当与百辟卿士举行之。"[1] 但是照样没有坚持下去。大和八年(834)六月，中书门下奏："天宝以后，盛典久废"，建议重新举行读时令。文宗接受了这个建议，"来年正月，依礼读时令"。[2] 读时令的礼仪自天宝年间以来久已废弛，那么迎春的礼仪也很可能没有坚持下来。

宋代立春不再读时令，只是举行迎气礼，仍为大祀。《宋史·礼志》载："岁之大祀三十：……四立及土王日祀五方帝。"[3] 宋代的迎气礼与唐代基本相同，《宋史·礼志》载："五方帝。宋因前代之制，冬至祀昊天上帝于圆丘，以五方帝日月五星以下诸神从祀。又以四郊迎气及土王日专祀五方帝，以五人帝配，五官三辰七宿从祀。各建坛于国门之外：青帝之坛，其崇七尺，方六步四尺。"[4] 对于立春迎气，《礼志》有专门记述："立春祀青帝，以帝太昊配，勾芒氏、岁星、三辰、七宿从祀。勾芒位坛下卯阶之南，岁星析木大火寿星位坛下子阶之东，西上。角亢氐房心尾箕宿，位于坛下子阶之西，东上。"[5] "庆历(1041－1048)用羊豕各一，正位太尊著尊各二，不用牺尊，增山罍为二，坛上簠簋俎各增为二。皇祐(1049－1054)定坛如唐《郊祀录》，各广四丈，其崇用五行八七五九六为尺数。"[6] 从这些资料看，宋代依然举行五郊迎气之礼，并且遵循唐代之制，连设坛的五行尺数也与汉唐以来相同。但是宋初对于迎气的重视程度不够，不仅皇帝不亲自参加，

---

① (宋)王溥《唐会要》卷二六《读时令》，492页。
② (宋)王溥《唐会要》卷二六《读时令》，492页。
③ 《宋史》卷九八《礼志》一，2425页。中华书局点校本，1977年。
④ 《宋史》卷一〇〇《礼志》三，2459－2460页。
⑤ 《宋史》卷一〇〇《礼志》三，2461页。
⑥ 《宋史》卷一〇〇《礼志》三，2460页。

而且公卿一类的高级官员也不到场。《宋史·礼志》载："元祐六年(1091)，知开封府范百禄言：'每岁迎气于四郊，祀五帝，配以五神，国之大祠也。古者天子皆亲率三公九卿诸侯大夫以虔恭重事，而导四时之和气焉。今吏部所差三献皆常参官，其余执事赞相之人皆班品卑下，不得视中祠行事者之例。请下礼部与太常议，宜以公卿摄事。'从之。"① 很明显，北宋前期不仅不读时令，而且对迎气礼重视不够，仅以中祀的级别对待。即使在范百禄的奏议中，也不是要求皇帝参加，而仅要求"以公卿摄事"。这与唐代皇帝亲自迎春有着重大差别。南渡以后，虽然"绍兴仍旧制，祀五帝于郊"，② 然而由于战争和社会动荡，迎气礼曾经中断，"绍兴三年(1133)，司封员外郎郑士彦请以立春、立夏、季夏土王日、立秋、立冬祀五帝于四郊。"③ 此后才得以恢复。这证明，宋朝在南渡之后的一个时期并没有如期举行迎气礼。迎气礼在宋代已呈现衰颓之势，在北宋初期礼仪规格偏低，在南宋时期又曾经中断，而趋于消亡了。

唐代的迎春礼仪继承了东汉以来的传统，并且具有相同的组合性的礼仪结构和"敬顺天时，无违月令"的功能。但是礼制更严密，规模更宏大。玄宗的亲自迎春与《开元礼》的礼制规定密切相关，迎春礼的程序也与《开元礼》相符，体现了开元时期生机勃勃的政治面貌和一片宏图大业的气势。但是从一些资料判断，皇帝亲自迎春的礼仪并没有一直坚持下去。首先，由于礼制本身具有不确定性。唐代多次改订礼制，高宗初，定《显庆礼》，但"行用已后，学者纷议"，于是"下诏令依贞观年礼为定"，"自是

① 《宋史》卷一〇〇《礼志》三，2460 页。

② 《宋史》卷一〇〇《礼志》三，2461 页。

③ (元)马端临《文献通考》卷七八《郊社》十一，720 页，商务印书馆影印本，1935 年。

礼司益无凭准，每有大事，皆参会古今礼文，临时撰定”。[1] 开元二十年(732)颁行的《开元礼》是在《贞观礼》和《显庆礼》的基础上，“讨论古今，删改行用”。[2] 此后基本上随成定制。但是大臣们在此前就对大祀中皇帝的地位问题曾存有异议。开元十三年(725)贺知章等奏曰：“昊天上帝，君位；五方时帝，臣位；帝号虽同，而君臣异位。”[3] “以天子之尊，除祭天地、宗庙之外，无合称臣者”。[4] 依照这些意见，迎春礼中祝辞称“嗣天子臣某敢昭告于青帝灵威仰”就不甚妥当。再之，《开元礼》关于迎春礼的礼制具有灵活性：祭祀青帝可以由皇帝亲祀，也可以由有司摄事，其他大祀也是如此。开元二十三年(735)正月丁酉诏：“自今已后，有大祭，宜差丞相、特进、开府、少保、少傅、尚书、御史大夫摄行事。”[5] 那么皇帝迎春应该不是常例。从政治经济形势上来讲，天宝以后，每况愈下，祭祀的规模也普遍减小。天宝六年(747)正月诏：“大祭祀骍犊，量减其数”。肃宗上元元年“制以岁俭，停中小祠享祭”。[6] 尽管会昌时仍实行迎气，会昌二年(842)中书门下奏：“今五帝犹为大祀”。[7] 但是由于“天宝以后，盛典久废”，[8] 那么迎春礼当然也会受到影响。

读时令也遇到同样的问题。“读时令，自魏晋以来，创有此礼，每岁立春立夏大暑立秋立冬常读五时令。”[9] 尽管唐初《贞

---

① 《旧唐书》卷二一《礼仪志》一，817—818页。
② 《旧唐书》卷二一《礼仪志》一，818—819页。
③ 《旧唐书》卷二三《礼仪志》三，898页。
④ 《旧唐书》卷二四《礼仪志》四，929页。
⑤ 《旧唐书》卷二四《礼仪志》四，915页。
⑥ 《旧唐书》卷二四《礼仪志》四，916页。
⑦ 《旧唐书》卷二四《礼仪志》四，931页。
⑧ (宋)王溥《唐会要》卷二六《读时令》，492页。
⑨ (宋)王溥《唐会要》卷二六《读时令》，491页。

观礼》即增"周隋所缺"的"四孟月读时令",[1] 但是读时令的日期却与前代有所不同,不是于四立日和大暑,而是于元日举行。贞观十四年(640)正月二日,唐太宗曾命读春令。[2] 圣历年间,"每岁首元日,于通天宫受朝,读时令,布政事。"[3] 长安三年(703)司礼少卿崔融向武则天上表,认为元日读时令与前代之礼有异,主张废除,次年"元日明堂受朝,停读时令。"[4] 贞元六年(790)改为四立日读时令,此年二月制:"自今以后,每至四孟月迎气之日,令所司宣读时令。"[5] 但是照样没有坚持执行,大和九年(835)正月,才又"依礼读时令。"[6] 唐代读时令礼仪时断时续,至宋代则完全取消,看似与礼仪规制的不确定以及天宝以后的社会动荡有关,但是实际上是"敬顺天时"观念日趋淡薄的缘故。如果"敬顺天时"的观念强烈,那么体现这种观念的迎气礼和读时令就应该坚定不移地得以施行。实际上,尽管在初唐和盛唐时期举行盛大的迎春礼,但是此期的迎春礼已经悄然发生了变化。《开元礼》规定,如果皇帝立春祀青帝,那么参加者不仅有文官,而且还有武官。[7] 在东汉时,武官不能参加迎春和出土牛的礼仪,因为春主生长,而武官主杀伐,有悖于天人相应的原则。唐代取消了这个禁忌,说明遵循阴阳,顺天施政的原则在唐代已经大为松动。

由于迎气礼中相关禁忌的消除,唐代宫廷的立春也不再为

---

① 《旧唐书》卷二一《礼仪志》,816—817页。

② (宋)王溥《唐会要》卷二六《读时令》,491—492页;《旧唐书》卷二四《礼仪志》,914页。

③ 《旧唐书》卷二二《礼仪志》,868页。

④ 《旧唐书》卷二二《礼仪志》,873页。

⑤ (宋)王溥《唐会要》卷二六《读时令》,492页。

⑥ (宋)王溥《唐会要》卷二六《读时令》,492页。

⑦ 《大唐开元礼》卷一二《皇帝立春祀青帝于东郊》,85页。

庄严肃穆的气氛所笼罩，而是出现了热烈的节庆色调。在立春日，皇帝赏赐大臣春花，这无疑也增强了立春的节日气氛。《实录》载："唐中宗景龙(707—710)中立春日出剪彩花。又四年正月八日立春令侍臣迎春，内出剪彩花，人赐一枝。"① 认为立春赐花的礼俗起源于唐代。"董勋《问礼》曰：'人日造花胜相遗。'不言立春，则立春赐花自唐中宗始也。今迎春赐春花始于唐也。"② 唐人上官昭容、刘宪和赵彦昭等人都有《奉和圣制立春日侍宴内殿出剪彩花应制》诗。③ 但是与春花同为立春饰物的春燕在晋代就已经相当普遍，《荆楚岁时记》载："立春之日，悉剪彩为燕戴之。"④ 唐代也盛行戴春燕的习俗，冷朝阳《立春》诗写到："土牛呈岁稔，彩燕表年春。"⑤ 立春日的彩花和彩燕都有着迎春庆春的意义，中宗时宫廷立春活动中的彩花应是民间立春习俗的扩展。这里还值得注意的是唐代立春日在望春宫举行的有关活动。初唐阎朝隐《奉和圣制春日幸望春宫应制》诗说："句芒人面乘两龙，道是春神卫九重。彩胜年年逢七日，酴醾岁岁满千锺。"⑥ 这里描绘的应该是立春日东郊祭祀青帝和勾芒之后，皇帝于望春宫赐彩胜和春宴的情形。戴彩胜本来是人日的习俗，而这里出现于立春的诗句中，表明这种习俗已经出现在立春的节日活动之中，体现了宫廷中的立春活动的节庆和娱乐气氛。这种具有娱乐功能的节庆活动与庄严肃穆的祭祀青帝的仪式不是协调一致，而是有所背离，长此以往，势必会影响到立春迎气

---

① 引自《古今图书集成》卷一九，第3册，210页，文星书店影印本。

② 引自《古今图书集成》卷一九，第3册，210页。

③ 《全唐诗》卷五、七一、一〇三，60页，779页，1087页，中华书局，1960年。

④ (晋)宗懔著，谭麟译注《荆楚岁时记译注》，5页，湖北人民出版社，1985年。

⑤ (唐)冷朝阳《立春》，《全唐诗》卷三〇五，3472页。

⑥ (唐)阎朝隐《奉和圣制春日幸望春宫应制》，《全唐诗》卷六九，771页。

礼的施行。

迎春礼的降格和读时令的废弛说明天人相应的观念在盛唐之后已经不再像以前那样浓厚,顺天施政的观念也呈现出逐渐淡薄的趋势。读时令和迎春礼当然会受到这种观念改变的影响。另外,在唐宋时期,立春的形态已经发生了变化,出土牛和耕人的礼仪演变为迎春和鞭春,喜庆的节日气氛越来越浓,社会对于迎春礼仪的需求也发生了变化。迎春礼仪"天人相应"的深层功能已经发生了动摇,那么它们的形态和结构也会发生相应的变化,呈现出逐步萎缩以致最终消失的趋势。立春迎气礼仪的消亡就是在这种历史背景下发生的。

第二节　唐宋时期鞭春礼俗的起源以及迎春礼俗的衍变

唐宋至元明时期的迎春礼俗发生了重大的变化,而这些变化主要体现在有关芒神和土牛的礼俗的变化上,尤其是土牛的变化。在先秦诸子和汉代礼书中关于迎春礼仪的设计中,青帝和勾芒是祭祀的对象,居于礼仪的中心,土牛与迎春礼仪无涉,出土牛也不是在立春,而是在十二月。《礼记·月令》说:"季冬之月……出土牛,以送寒气。"[①] 在迎春礼初始的东汉时期,礼制规定立春日出土牛,但是芒神和土牛分设两处:芒神和青帝在都城举行的迎气礼中同祭,而土牛和耕人在城门外并立。[②] 那时的芒神和土牛没有任何的直接关系。即使地方上的迎春,

① 《礼记正义》卷一七,《十三经注疏》本,1383页,中华书局影印本,1980年。
② 《后汉书》志第四《礼仪志》中,3102页。

也是迎接象征春天的童男，而不是与农业生产相关的土牛和耕人。[1]

东汉时期的土牛和耕人不是作为春天的象征要人们去迎，而是作为春到的标志，劝示农耕。出土牛仪式的表层功能是告示春天的到来，"以示兆民"，劝导民众顺应时令，辛勤耕作。土牛耕人要保留到立夏，也就是说，保留整个春季，这充分表明了它们作为春天的象征的功能。在这里，目的和表层功能是一致的，出发点和所产生的作用是一致的，王充《论衡·乱龙篇》说："立春东耕，为土象人，男女各二人，秉耒把锄，或立土牛，未必能耕也。顺时应气，示率下也。"[2] 这说明民众也是作为劝导耕作来理解和接受的。

东汉以后直至初唐，出土牛耕人的礼仪基本上保持一致，《隋书·礼仪志》载："(后齐)立春前五日，于州大门外之东，造青土牛两头，耕夫犁具。立春，有司迎春东郊，树青幡于青牛之傍焉。"[3] 唐代丘光庭《兼明书》"土牛义"中的按语说："《开元礼·新制篇》云其土牛，各随其方，则是王城四门各出土牛……"又说："营缮令立春二日京城及诸州县门外各立土牛、耕人。"[4] 杜佑《通典》载："立春前，两京及诸州县门外并造土牛、耕人，各随方色。"[5] 可见自东汉至初唐都是于立春前在城门外造土牛、耕人，立春清晨官吏树立青色旗帜于土牛之旁，表示春天到来，农

---

① 《后汉书》志第九《祭祀志》下，3204—3205 页。

② (东汉)王充：《论衡》卷一六，248 页，上海人民出版社，1974 年。

③ 《隋书》卷七《礼仪志》二，129—130 页。

④ (宋)丘光庭《兼明书》，《说郛》一百二十卷，卷六，(明)陶宗仪《说郛三种》，上海古籍出版社影印本，1988 年，269 页，当代学者认为作者为唐五代人，见李学勤等主编《四库大辞典》，吉林大学出版社，1996 年，1916 页，现存《开元礼》无《新制篇》。

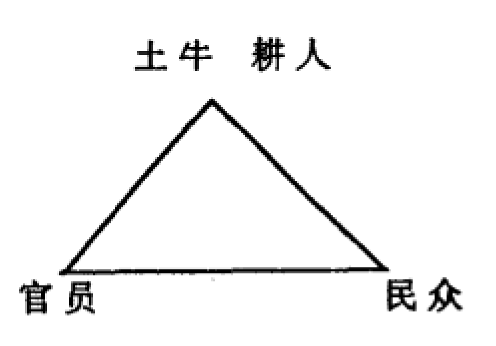
⑤ 《古今图书集成》卷一九，第 3 册，221 页。现存杜佑《通典》未查到此文。

耕开始。因而，有关土牛耕人的礼俗实际上是由两个部分组成的：一是出土牛耕人，二是观土牛耕人。这里的观众就是广大民众：

出土牛仪式的表层结构：A + B

A：出土牛耕人	地方官员∷土牛　耕人
B：观土牛耕人	民众∷土牛　耕人

关于出土牛礼仪和观土牛行为两个结构之间的关系以及深层结构实际上是一个三角形结构：



东汉以来直至初唐，土牛和耕人树立于东门外。“以示兆民”的功能决定了树立于城门外这个空间结构，因为城门连接通衢要道，过往行人繁多，可以使民遍见。但是只立于东门之外，而不是立于所有的城门之外，则是与分类和象征的观念有关。因为方位中的“东”与时间中的“春”相对应，因此“东”可以作为“春”的象征。出土牛礼仪的隐含结构也是展示人与自然的关系，展示人与天时—春的关系，只是这里不是以青帝和勾芒来象征，而是以土牛和耕人来象征。

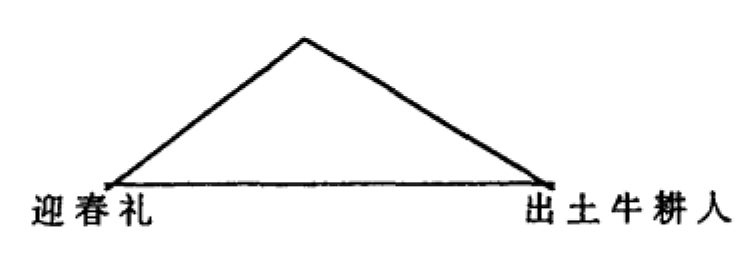
深层结构：人∷春（天时）
深层功能：顺应时令（天人相应）

这里的“春”就是“天时”，“顺应时令”实质上就是“天人相应”。出土牛耕人的仪式不准武官参加，因为“万物春生夏长，秋

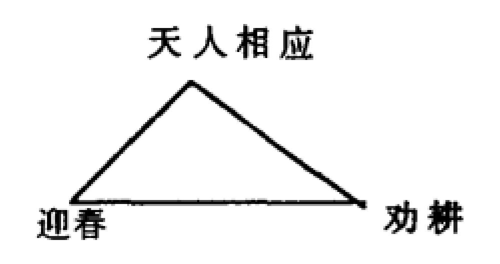
收冬藏，天地之正，四时之极，不易之道。”[1]“此天道之大经也，弗顺则无以为天下纲纪。”[2] 武官主征战杀戮，有悖春生之义，所以不能参加具有迎春意义的出土牛耕人礼仪。这表明这个礼仪的深层功能仍是顺应时令，天人相应。

如果表述土牛礼仪和迎春礼两个礼仪之间的关系，那么在时空结构上，其结构形式是一个三角形：

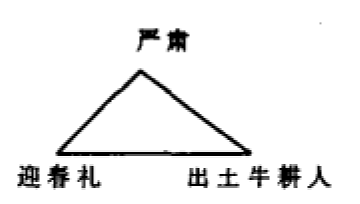




出土牛耕人的仪式和迎春礼的表层功能和深层功能既有联系，又有区别。它的表层结构和表层功能与迎春礼是不同的，但是它的深层结构和深层功能与迎春礼却是一致的。如果表述土牛礼仪和迎春礼深层结构之间的关系，那么其结构关系也是一个三角形：



由于天人相应这个严肃的功能，决定了迎春礼和出土牛耕人的仪式外在形态具有庄严的行为和肃穆的气氛，迎春时要设祭坛，具牺牲，祭祀天帝之一的青帝，出土牛时存在武官不准参加的禁忌，在《后汉书》中也把出土



---

① 《逸周书》卷六，《四部备要》本。

② 《史记》卷一三〇《太史公自序》，3290页，中华书局点校本，1959年。

牛耕人的礼仪列入“祭祀志”，这说明两个礼仪都具有相当的严肃性。

东汉以来迎春礼俗的整体结构已经十分明确，即由迎春礼和出土牛耕人的礼仪两个部分组成。这两个部分具有不同的表层结构和表层功能，但是深层结构是基本一致的。在两个结构之间也存在着结构上的共同地带，可以构成三角形的结构关系。

但是在唐代后期，立春施土牛、耕人的礼仪发生了重大变化：

1. 在唐代，土牛和耕人不仅仅是树立于东门之外，而是四门之外。土牛的颜色也不再仅仅为青色，而是各门之前的土牛具有不同的颜色。《兼明书》说：“《礼记·月令》曰：出土牛以示农耕之早晚，不云其牛别加彩色。今州县所造春牛或赤或青或黄或黑，又以杖扣之而便弃者。明曰：古人尚质，任土所宜。后代重文，更加彩色。而州县不知本意，率意而为。今按《开元礼·新制篇》云其土牛，各随其方，则是王城四门各出土牛，悉用五行之色，天下州县即如分土之义。分土者，天子太社之坛用五色之土封。东方诸侯则割坛东之青土，以白茅包而赐之，令至其国，先立社坛，全用青土封。南方诸侯则割赤土，西方则割白土，北方则割黑土。今土牛之色，亦宜效彼社坛。”① 又说：“营缮令立春前二日京城及诸州县门外各立土牛、耕人。”② 这里的“立土牛、耕人”是“王城四门各出土牛”，“各随其方”，就是说于东门应为青色，南门应为赤色，西门应为白色，北门应为黑色。这与东汉以来仅在东门外立土牛、耕人的传统礼俗是不同的，与宋代以后东门外迎春、官署中鞭春的礼俗也不一样。这

---

① 《说郛》一百二十卷本，卷六，《说郛三种》，269页。

② 《说郛》一百二十卷本，卷六《说郛三种》，269页。

是一个值得注意的变化，表明鞭春的礼俗尚无定制，正处于探索的初始阶段。

2. 在唐代，耕人衍变为策牛人，策牛人与土牛的相互位置具有象征意义。在东汉时期，施土牛、耕人只是显示顺时农耕。[①] 此时土牛和耕人的相互位置并没有什么特殊意义。到了北齐，"立春前五日，于州大门外之东，造青土牛两头，耕夫犁具。"[②] 展示的也还是一幅耕夫犁田的画面。这里的土牛为青色，与春天相应，但是土牛与耕夫犁具相配，又是犁田的牛，耕夫为掌犁和赶牛者，那么势必土牛在前，耕夫在后。而在唐代的出土牛礼仪中，犁具不见了，耕夫变成了策牛人。既然是策牛人，那么就应该站立于土牛近旁。只有成为策牛人，才有了往前或往后移动位置，并以位置的变更表示立春节候早晚的可能。《兼明书》载："又曰：何谓示农耕之早晚？答曰：以立春为候也。立春在十二月望，即策牛人近前，示其农早也；立春在十二月晦及正月朔，即策牛人当中，示其农事（中）也；立春正月望，即策牛人近后，示其农晚也。"[③] 唐代《李氏刊误》所说与此相同："《月令》出土牛以示农耕之早晚，谓于国城之南立土牛。其言立春在十二月望，策牛人近前，示其农早也；立春在十二月晦及正月朔，则策牛人当中，示其农中也；立春在正月望，策牛人在后，示其农晚也。"[④] 唐人常惟坚《立春出土牛赋》（以平秩东作，敬授人时为韵）说："太史告时，有司选吉，冬官蒇事，牛人乃出。将协地纪，克服天秩。约岁时之俭泰，示农耕之迟疾。"[⑤] 陈仲师《土牛赋》

---

① （东汉）王充：《论衡》卷一六，248 页。

② 《隋书》卷七《礼仪志》二，129—130 页。

③ 《说郛》一百二十卷本，卷六，《说郛三种》，269 页。

④ 《说郛》一百二十卷本，卷六，《说郛三种》，635 页。

⑤ 《全唐文》卷 953，4389 页。

(以以示农耕之早晚为韵)："遵土训，启人时。戒晓而出，迎春是资。于以审先后之节，有以占疾徐之期。"① 这里指出，虽然依旧是立春清晨出土牛，但是出土牛本身已经可以表示农事的早晚。阙名《土牛赋》的描述更为明确："故乃用为恒典，蕆其成事。执农政之后先，固策人以相示。"② 表明的确是以固定策牛人的位置表达农事的早晚。这是迎春礼俗的一个重大变化。

3. 在唐代，土牛存在的期限大大缩短。东汉时期立春所出的土牛、耕人要保留到立夏，也就是说，要展示整个春季。③ 在初唐仅为七天，此后立春当天即毁，连当时的人们也认为有背古制，不可理解。《兼明书》说："又问曰：几日而除之。答曰：七日而除。盖欲农人之遍见也。今人打后便除，又乖其理焉。"④ 唐代阙名《土牛赋》也记述了土牛于都城门外展示七日，观者云集的情形："维土作稼，维牛配坤。将底法于田赋，故侔形于国门。……知出者之在衢，见观者之如市。三之日可以于耜，四之日可以举趾。"⑤ 但是后来立春当日"打后便除"，这应是与鞭春礼俗的起源有关。

4. 在唐代，产生了鞭春的礼俗。鞭春就是地方政府的首脑带领官员们以杖打土牛。唐代的土牛已经被称为春牛，而且于立春当日被打碎。《兼明书》说："今地主率官吏以杖打之，曰'打春牛'。"又说："今州县所造春牛或赤或青或黄或黑，又以杖扣之而便弃者。"⑥ 常惟坚《立春出土牛赋》也说："裂金火以取诸助

---

① 《全唐文》卷716，3259页。
② 《全唐文》卷960，4423页。
③ 《后汉书》志第四《礼仪志》上，3102页。
④ 《说郛》一百二十卷本，卷六，《说郛三种》，269页。
⑤ 《古今图书集成》卷19，第3册，215页。
⑥ 《说郛》一百二十卷本，卷六，《说郛三种》，269页。

气，策土牛以示乃发生。”[1] 这都表明唐代鞭春礼俗的产生和存在的事实。

为何要打春牛？在此俗产生的唐代人们就表示难以理解。《兼明书》载："或问曰：今地主率官吏以杖打之，曰打春牛。何也？答曰：按《月令》只言示农耕之早晚，不言以杖打之。此谓人之妄作耳。”[2] 作者认为鞭春是人之妄作，不合古礼，“打后便除”是“乖其理焉”。这正表明鞭春是一个在唐代才产生的新礼俗。本来，任何事物都是有生就有灭，那么有施土牛就有除土牛，问题只是施和除相距时间的长短不同。在东汉，除土牛是在春季结束之后，在唐初也是立春七天以后。虽然土牛和耕人在不同的时期保留的期限不同，但是其目的是一致的，都是“盖欲农人之遍见也。”[3] 那么，在耕人衍变为策牛人，策牛人与土牛的相互位置具有表示立春早晚的象征意义之后，按理说应该长期保留，以便使农人遍见。但是事实上却恰恰相反，保留的期限大大缩短，立春日打春牛，而且“打后便除”。实际上，从东汉至唐代，立春施土牛、耕人的礼仪的形态和结构发生了变化，但是其功能并没有改变。那么，即使春牛在立春日当日打碎，也应该具有同样的功能，完成相同的使命，即实现“欲农人之遍见”的目的。因此可以断定，唐代的迎春和鞭春礼仪已经具有群众性节庆的性质，具有公众集会的规模，是在“知出者之在衢，见观者之如市”的群众热烈参与的基础上进行的，即使“打后便除”，也可使“农人遍见”，完成“约岁时之俭泰，示农耕之迟疾”的目的。但是在鞭春礼产生之后，耕人已经衍变为策牛人，那么在四个城门

---

① 《全唐文》卷九五三，4389页。

② 《说郛》一百二十卷本，卷六，《说郛三种》，269页。

③ 《说郛》一百二十卷本，卷六，《说郛三种》，269页。

之外施土牛、耕人的礼俗可能又改为仅在一处出土牛和鞭春了。这个鞭春的地点就是在东门或者南门之外。唐代《李氏刊误》说："今天下州郡立春日制一土 牛，饰以文彩，即以彩杖鞭之。"[①]这也说明此时只是在一处仅树一个土牛鞭春，民众云集一处，场面更为热烈。

5. 在唐代不仅产生了鞭春的礼俗，而且出现了抢春的习俗，形成了关于牛土的民间信仰。所谓"抢春"就是观看鞭春的民众在春牛被打碎之后争抢春牛土，认为春牛土可以为家庭带来吉祥。《琐碎录》载："打春牛时，拾牛身土泥撒檐下，不生蚰蜒。"[②]《李氏刊误》也说众人以打碎的春牛土祈求丰稔，并且认为"既而碎之，各持其土，以祈丰稔，不亦乖乎？"[③] 作者认为抢春行为不可理解，这本身就显示了抢春习俗产生不久，是一个还没有为人们普遍接受的新习俗。抢春习俗的起源很可能与唐代称土牛为春牛有关，春牛已经成为吉祥的象征，所以民众争抢牛土。至此，土牛的寓意已经发生了变化。土牛不再是拖带犁具的耕牛，而是蕴含春阳的春牛。这个转变具有决定性的意义，因为作为吉祥物的春牛对于群众的积极参与起到重要的促进作用。

唐代在迎气礼受到重视的同时，有关土牛的礼俗也得到重大发展。但是二者的结构和功能都是有所区别的。朝廷的迎气礼在于顺应阴阳五行，如《易通卦验》所说："王者必五时迎气者，以示人奉承天道，从时训人之义，故《月令》于四立日及季夏土德王日各迎其王气之神于其郊，其配祭以五人帝：春以太皞，夏以炎

---

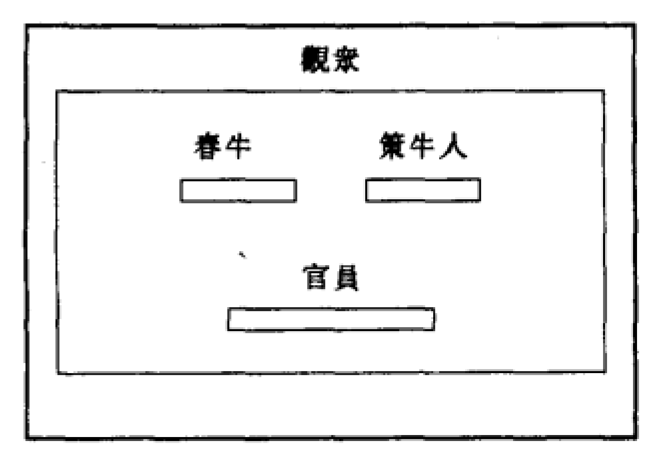
① 《说郛》一百二十卷本，卷六，《说郛三种》，635 页。

② 《古今图书集成》卷一九《立春部》，第 3 册，173 页。

③ 《说郛》一百二十卷本，卷六，《说郛三种》，635 页。

帝，季夏以黄帝，秋以少昊，冬以颛顼。”[①] 唐代王起《东郊迎春赋》认为“迎春之盛礼”关系到“明王道”，“昭国体”，可见其意义之重大。谢观《东郊迎春赋》则强调迎气是在冬去春来阴阳交接之时举行的告别寒冷、迎接温暖的“通过”礼仪，说：“元冥之政已息，青帝之令将行。……一拜而北陆之寒去矣，再拜而东方之风煦然。献酬既已，尊卑备矣。”[②] 这里天人相应，尊卑分明。而出土牛在于劝农耕，具有明确的功利性。常惟坚《立春出土牛赋》说：“惟谷是登，惟人是恤。察前后之准，祈仓廪之实。”[③] 阙名《土牛赋》说：“土牛所置，惟民是利。将立表以劝农，胜陶冶而为器。……若非农为国本，曷能敬授人时。……土牛出也，可以为农政之本。”[④]《李氏刊误》也说出土牛“为国之大计，不失农时。”[⑤] 迎气是顺天应时，只有皇帝和朝廷大臣才有资格举行，而出土牛关系农业生产，关系到政府和农民的实际利益，各级政府官员和农民都能参加。

出土牛耕人的礼仪在唐代演变成为鞭春，其表层结构为：



图二

由于礼仪结构的改变，那么功能也发生了变化。在这里，土牛被称为春牛，耕人变成策牛人。土牛

① 《古今图书集成》卷一九，第3册，104页。
② 《全唐文》卷七五八，3488页。
③ 《全唐文》卷九五三，4389页。
④ 《全唐文》卷九六〇，4423页。
⑤ 《说郛》一百二十卷本，卷六，《说郛三种》，635页。

的寓意已经发生了变化，土牛不再是拖带犁具的耕牛，而是蕴含春阳的春牛，成为春天的象征。东汉时期，土牛和耕牛的功能是作为春天存在的标志，劝导民众顺应时令，辛勤耕作，强调的是持续的时间，所以要保留整个春季。在唐代，春牛和策牛人的功能是作为春天到来的标志，显示春天到来的早晚，强调的是开始的时刻，所以可以仅仅保留七天，进而“打后便除”。因为即使“打后便除”，它也实现了示农耕之早晚的功能。

土牛被称为春牛这个转变具有决定性的意义，其功能由劝耕演变为迎春。春具有吉祥的寓意，那么，与带有严格禁忌和具有庄严气氛的出土牛耕人礼仪不同，鞭春牛的礼仪便具有喜庆的气氛，吸引了民众围观。作为吉祥物的春牛对于群众的积极参与起到重要的促进作用。相反，民众的积极参与又是促成土牛展示时间大大缩短的重要原因，因为出土牛的目的本来是“欲农人之遍见”。而唐代出土牛“观者如市”，实现了“欲农人之遍见”个功能，所以可以“打后便除”。由于春牛成为春天的象征，成为吉祥的象征，所以还产生了抢春的习俗和有关春牛土的民间信仰。而关于春牛土的信仰和抢春习俗又促进了民众的积极参与。

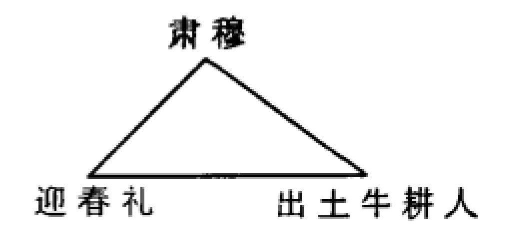
唐代的鞭春牛礼仪把出土牛和观土牛融为一体，它的结构同时包含了东汉时期出土牛礼仪和观土牛行为的结构：

春牛　策牛人

官员　　　　民众

所以两个时期有关土牛的礼仪的深层结构是相同的。但是鞭春牛的表层功能和深层功能与东汉时期的出土牛都有所不同。这里的表层功能主要的依然是劝农。唐代阙名《土牛赋》说：“土牛所置，惟民是利。将立表以劝农，胜陶冶而为器。……若非农为国本，曷

如果说东汉时期两个礼仪的气氛结构是三角形结构：



那么唐代两个礼仪的气氛结构则呈现平行四边形：



这个特征在整体结构图中表现得也很明显：东汉时期两个气氛结构具有重叠区，相互关联，而唐代两个气氛结构则相互独立，没有共同的重叠部分。这标志两个礼仪出现了相互脱离，平行发展的趋势。

在宋辽时期，鞭春的礼俗有了进一步的发展。在此期间，鞭春的场所发生了变动，春牛已经进入宫廷，进入官府，因而也为宫廷进春和东郊迎春的队列游行礼俗的产生创造了条件。

由契丹人建立的辽朝大量吸收中原文化和唐朝的礼仪制度，迎春礼俗也在吸取之列。辽朝对于立春礼仪非常重视，皇帝不仅亲临现场，而且亲自戴幡胜，赐幡胜，亲自鞭春牛。《辽史·礼志》详细记载了辽朝宫廷鞭春的礼仪："立春仪：皇帝出就内殿，拜先帝御容，北南臣僚丹墀内合班，再拜。可矮墩以上入殿，赐坐。帝进御容酒，陪位并侍立皆再拜。一进酒，臣僚下殿，左右相向立。皇帝戴幡胜，等第赐幡胜。臣僚簪毕，皇帝于土牛前上香，三奠酒，不拜。教坊动乐，侍仪使跪进彩杖。皇帝鞭土牛，可矮墩以上北南臣僚丹墀内合班，跪左膝，受彩杖，直起，再拜。

赞各祗候。司辰报春至，鞭土牛三匝。矮墩鞭止，引节度使以上上殿撒谷豆，击土牛。撒谷豆，许众夺之。臣僚依位坐，酒两行，春盘入。酒三行毕，行茶。皆起。礼毕。"① 整个礼仪分为拜先帝，戴幡胜，土牛上香奠酒，鞭春牛，春盘饮酒等程序，已经相当完备。值得注意的还有撒谷豆的活动，并且允许众人抢夺。这已经开了明清迎春撒谷豆习俗的先河，尽管此处撒谷豆的意义还不明朗。但是很明显，这里的撒谷豆并没有妇女和儿童的参与，应该是与明清时期驱痘避疹无关。那么，撒谷豆的初始意义可能只是祈祷谷豆丰收，正如唐代常惟坚《立春出土牛赋》所述："惟谷是登，惟人是恤。察前后之准，祈仓廪之实。"② 民间"撒痘"的习俗则应该是明清以后在此礼俗基础上的发展和转换。

在北宋时期，鞭春已经成为一个全国性的礼仪，无论中央还是地方都要举行鞭春礼。整个立春的礼仪要持续两天：立春前一天将春牛安置于鞭春的处所，立春日清晨举行鞭春。朝廷鞭春所用的春牛由京城所在的开封府进献，于立春日在宫廷中鞭春。地方上的鞭春在官署门前举行，并且具有统一的礼仪规定。孟元老《东京梦华录》载："立春前一日，开封府进春牛入禁中鞭春。开封、祥符两县置春牛于府前。至日绝早，府僚打春，如方州仪。"③ 鞭春前对春牛要祭奠，并且认为春牛可以预示未来，具有神秘的魔力。《宋史·裴济传》载，裴济"知镇州。立春日，出土牛以祭，酌奠始毕，有卒挟牛去。济察其举止，知欲为变，亟命擒之，果有窃发者数十人，已劫鄜闬矣。"④ 这些士卒一定认为

---

① 《辽史》卷五三《礼志》，876页，中华书局点校本，1974年。

② 《全唐文》卷九五三，4389页。

③ (宋)孟元老撰，邓之诚注《东京梦华录注》卷六，171页，世界书局，1963年。

④ 《宋史》卷三〇八《裴济传》，10143页。

土牛具有神圣的意义，才冒险挟牛而去，可见在当时的民间信仰中土牛有着令人敬畏的成分。

在宋代，不仅迎春的时间延长了，而且空间也扩大了。由于出春牛和鞭春牛不处于同一地点，春牛的运送则形成了迎春队列游行的礼俗。北宋时期已经形成从一地到另一地的鼓乐迎春形式。金盈之《醉翁谈录》载："立春开封府土牛进人禁中。开封县土牛(立春前)一日鼓乐迎置府南门上。"① 南宋时的迎春仪阵也相当浩大，《梦粱录》载："临安府进春牛于禁庭。立春前一日，以镇鼓锣吹妓乐迎春牛往府衙前迎春馆内。"② 与明清时期不同，土牛和策牛人只是安置于府门外，不能进人官厅，围观的民众也不允许进人官府。《儒林公议》载："太平兴国戊寅岁，程羽守益都。时立春在近，县吏纳土牛、偶人于府门外。观者颇众，主者恐有高人所损，遂移至厅事之左。少选，程出视事，怪问之，主者以对。程笑曰：农夫牧竖，非升厅之物，兆见于此，不祥莫大焉。当时闻之，以为过论，至甲午岁，果有村氓叛窃入据城邑焉。人亦服其理识。"③ 可见那时的土牛具有一定的神秘性。

宋代土牛的制作已经有了统一规定，这就是景祐元年(1034)颁行的《土牛经》。其颁布的范围不仅遍及全国农村，而且还有军屯将士。④《土牛经》为宋代向孟所撰，分为四部分：春牛颜色，策牛人衣服，策牛人位置和笼头缰绳。各部分的规定非

---

① (宋)金盈之《醉翁谈录》卷三，《适园丛书》本，出版年代不详。

② (宋)吴自牧《梦粱录》卷一，《知不足斋丛书》本，7434页，中文出版社，1980年。

③《说郛》一百二十卷本，卷三七，《说郛三种》，1717页。

④ (宋)王应麟《玉海》卷一七八《明道土牛经》，18页，浙江书局，光绪9年(1883)刻本。

常具体，而其象征意义也十分严格。春牛的头和身的颜色分别依照当年的干和支确定，牛腹色依照纳音；角、耳、尾和胫腹分别依照立春日的干和支，蹄依照纳音确定。策牛人的衣服和勒帛的颜色依照立春日干和支，衬服色依照纳音确定。关于策牛人站立的位置也有详细规定：凡春在岁前，则人在牛后；春在岁后，则人在牛前；春与岁齐，则人牛并立。如果是阳岁，则人居牛左；阴岁，人居牛右。笼头和缰索也有其规则：孟年以麻为之，仲年以草为之，季年以丝为之。凡缰索长七尺二寸，象征七十二候；牛鼻中环木的颜色依照正月宫确定。[①] 尽管宋代对土牛和策牛人的制作和象征意义作了严格的规定，但是就其本质来讲，与唐代的土牛和策牛人并没有什么不同。至少在北宋时期，策牛人还只是一个策牛人而已，与土牛并称为"土牛、偶人"，被视为"农夫牧竖，非升厅之物"。[②] 很明显，这里的偶人还是策牛人，而不是芒神。但是值得注意的是《土牛经》中"释策牛人前后"的规定有所变化。在唐代，策牛人的位置与立春的早晚是一致的，即立春早，策牛人在前；立春晚，策牛人在后。而宋代则相反，立春早，策牛人在后；立春晚，策牛人反而在前。那么，从此时起，在策牛人身上已经透出了明清时期芒神为"拗芒"的气息。

北宋时，策牛人已被称为芒神，苏轼曾写"祭勾芒神文"[③]，在"立春祭土牛祝文"中，也"昭告于勾芒之神"，祈求"庶保民于卒岁，无作水旱，以登麦禾"。[④] 但是土牛还是占有重要的位置。《东坡志林》载："元丰六年（1083）十二月二十七日，天欲明，梦数

---

① (宋)向孟《土牛经》，《说郛》一百卷本，卷一五，《说郛三种》，11—12页。

② 《说郛》一百二十卷本，卷三七，《说郛三种》，1717页。

③ (宋)苏轼《东坡续集》卷十二，《四部备要》本。

④ (宋)苏轼《苏轼文集》卷六二，引自柯大课《中国宋辽金夏习俗史》，16页。人民出版社，1994年。

吏人持纸一幅，其上题云：'请祭春牛文'。予取笔疾书其上云：'三阳既至，庶草将兴。爰出土牛，以戒农事。衣被丹青之好，本出泥涂；成毁须臾之间，谁为喜愠。'吏微笑曰：'此两句复当有怒者。'旁一吏云：'不妨。'此是唤醒他（也）。"[①] 这里请求的还是"祭春牛文"。

南宋时期都城的进春和鞭春如同北宋，皇帝亲临鞭春现场，但是并不亲自动手，而是由内宫鞭春。鞭春后土牛要打碎，打碎的春牛土有特殊的价值。此外，在立春日，文思院进献春胜，后苑供进春盘，学士院进献春帖。皇帝要赐春幡春胜，鞭春之后还要赐春宴。《乾淳岁时记》载："前一日，临安府进大春牛，设之福宁殿庭，及驾临幸，内宫皆用五色丝彩杖鞭牛。御药院例取牛睛以充眼药。余属直阁婆（号管人，都行首）掌管。预造小春牛数十，饰彩幡雪柳，分送殿阁，巨珰各随，以金银钱彩段为酬。是日赐百官春幡胜，宰执亲王以金，余以金裹银及罗帛为之，系文思院造进，各垂于幞头之左入谢。后苑办造春盘供进，及分赐贵邸宰臣，巨珰翠缕红丝，金鸡玉燕，备极精巧，每盘值万钱。学士院撰进春帖子，帝后贵妃夫人诸阁各有定式，绛罗金缕，华灿可观。"[②] 而南宋宫廷所在的临安府也效法朝廷鞭春送春。据《乾淳岁时记》载："临安府亦鞭春开宴，而邸第馈遗则多效内庭焉。"[③]

南宋地方上的鞭春场面也十分热烈。《游宦纪闻》载："三山之俗。立春前一日出土牛于鼓门之前，若晴明，自晡后达旦，倾城出观，巨室或乘轿旋绕。相传云：看牛则一岁利市。"[④] 值得

---

① （宋）苏轼《东坡志林》卷五，《稗海》本，1343页，新新书局，1968年影印本。

② 《说郛》一百二十卷本，卷六九，《说郛三种》，3207页。

③ 《说郛》一百二十卷本，卷六九，《说郛三种》，3207页。

④ （宋）张世南《游宦纪闻》卷八，《知不足斋丛书》本，1985页。

注意的是，南宋时期，勾芒被称为芒神，已经进人鞭春礼。周密《武林旧事》载："立春日作土牛，迎市以芒神置前。至暮，以细花杖打牛，谓之打春。"[①] 这里记载的迎春是土牛在后，芒神在前，不仅说明芒神出现于鞭春礼之中，而且说明芒神的地位也高于土牛。芒神的出现是此期鞭春礼仪中发生的重大变化。自此，芒神取代了唐宋以来鞭春礼中的策牛人。

芒神进入迎春和鞭春礼与四时迎气礼的衰微有着密切关系。芒神即勾芒，从东汉直至宋代，一直是朝廷举行的迎春，即立春迎气礼中的祭祀对象之一。在东汉的"迎时气"礼仪中，"立春之日，迎春于东郊，祭青帝勾芒"。[②] 唐代"东郊迎气，祀青帝，以勾芒配"。[③] 宋代祭祀五方帝，"因前代之制"，[④] "立春祀青帝，以帝太昊配，勾芒氏、岁星、三辰、七宿从祀。"[⑤] 很明显，勾芒一直存在于立春迎气礼中，与立春出土牛的礼俗毫无关系。立春出土牛的礼仪中也有人的形象，在东汉时是"耕人"，[⑥] 在北朝时与青牛为伍的是"耕夫"，[⑦] 在唐代和北宋称为"耕人"、[⑧] "策牛人"[⑨] 或者"偶人"。[⑩] 很明显，不论是耕人，偶人还是策牛人，都不是勾芒。在南宋时期，勾芒进人出土牛礼仪取代了以前的耕人或者策牛人，并被尊称为芒神，也就是说，勾芒"离开"了

---

① 《古今图书集成》卷二〇，第3册，222页，今存《武林旧事》(《知不足斋丛书》本，4270页)不见此文。

② 《后汉书》志第八《祭祀志》中，3181页。

③ 《旧唐书》卷二四《礼仪志》四，913页。

④ 《宋史》卷一〇〇《礼志》三，2459—2460页。

⑤ 《宋史》卷一〇〇《礼志》三，2461页。

⑥ 《后汉书》志第四《礼仪志》上，3102页。

⑦ 《隋书》卷七《礼仪志》二，129—130页。

⑧ 《说郛》一百二十卷本，卷六九，269页。

⑨ (宋)向孟《土牛经》，《说郛》一百卷本，卷一五，《说郛三种》，12页。

⑩ 《说郛》一百二十卷，卷三七，《说郛三种》，1717页。

立春迎气的礼仪，而“走进”了出土牛礼仪，与春牛一起居于鞭春礼仪的中心。这是立春礼仪发生根本性转折的一个信号，标志着立春礼仪的结构发生了重大的变化，即从组合结构衍变为融合结构。

同时，芒神在鞭春的出现也从一个侧面透露出立春迎气礼，即朝廷的迎春废止的信息。自东汉至南宋，都是立春迎气祭祀青帝和勾芒。南宋后期，勾芒脱离了立春迎气而进入鞭春，很可能是由于迎气礼衰微或者废止的缘故。青帝为东方之帝，尽管青色和东方都与春有对应的关系，但是即使立春迎气礼废止之后，青帝作为五方帝之一在郊祀天地的礼仪中依然存在。而勾芒则不同。勾芒在唐代以前就被作为春神看待。既然春神不能在立春迎气礼中接受祭祀，那么在迎春鞭春礼仪中就应占有一席之地，所以勾芒进入迎春和鞭春礼而取代策牛人并被尊称为芒神是易于为人们接受的。在南宋时期，芒神开始出现于鞭春礼仪之中，而在明代，朝廷对芒神从礼制上作了规定，标明着芒神地位的最终确立。芒神和土牛同居于迎春礼仪的中心位置，表明芒神完成了从迎气礼向鞭春礼的转移，同时，由于鞭春礼吸收了迎气礼的成分，也就是说，吸取了迎气礼的部分结构，那么鞭春礼也部分地具有迎气礼的功能，从而具备了取代迎气礼的条件，最终完全取代了立春迎气。勾芒进入鞭春礼的过程实际上是迎气礼的瓦解和鞭春礼的扩充的过程，是立春迎气和出土牛耕人两个礼仪融合的过程，是迎春鞭春取代立春迎气而独力承担迎春功能的过程。两个礼仪的结构演变如下，见图五。

结构转变之后的迎春礼与汉唐时期的迎春礼已经有着不同的内容，而与明清时期的迎春礼基本一致。此外，宋代不仅全国性地举行迎春和鞭春礼，并且已经出现了送春的习俗。在北宋时期的开封，“府前左右百姓卖小春牛，往往花装栏坐，上列百戏

礼仪的基础。

第三节　元明时期的立春礼俗

在元代，立春仍被视为一个重要的节日，元世祖至元元年(1264)规定的政府官员的节假日中就有立春和立秋。《通制条格》载："若遇天寿、冬至，各给假二日；元正、寒食，各三日。七月十五日、十月一日、立春、重午、立秋、重九、每旬，各给假一日。"[①] 唐宋时期在立春举行的某些祭祀依然举行，例如祭祀山河大海等。《元史·祭祀志》载："至元三年夏四月，定岁祀岳镇海渎之制。正月东岳、镇、海渎，土王日祀泰山于泰安州，沂山于益都府界，立春日祀东海于莱州界，大淮于唐州界。"[②] 这种祭祀山川的仪式自隋代以来一脉相承。《隋书·礼仪志》载："其岳渎镇海，各依五时迎气日，遣使就其所，祭之以太牢。"[③]《宋史·礼志》载："其诸州奉祀，则五郊迎气日祭岳、镇、海、渎……"[④]"立春日祀东岳岱山于兖州，东镇沂山于沂州，东海于莱州，淮渎于唐州。"[⑤] 通过对比可以发现，元代对宋代有关山川祭祀的礼仪并没有变动，《元史》中也予以记载，但是却不见关于迎气礼的记载。这很可能迎气礼在元代已经不复存在。因为如果依然举行的话，对于山河大海的祭祀都详加记载的《元史·祭祀志》不会对

---

① 《通制条格》卷二二，《假宁·给假》，引自史卫民《元代社会生活史》，344页，中国社会科学出版社，1996年。

② 《元史》卷七六《祭祀志》五，1902页，中华书局，1976年。

③ 《隋书》卷七《礼仪志》二，130页。

④ 《宋史》卷九八《礼志》一，2425页。

⑤ 《宋史》卷一〇二《礼志》五，2485—2486页。

此忽略不记。如果翻检前人所作的有关汇考，也可发现这个问题。在以考证唐宋以前史实为主的《文献通考》中，在“礼仪考”和“郊社考”中有“祭五方帝”的内容，① 而在以考证元明时期史实为主的《续文献通考》中，则不再设立祭五方帝的题目。② 这说明元明时期五郊迎气的礼仪可能被取消了。至迟明太祖只祀昊天上帝，从祀之位不列五帝，也不举行五时迎气之礼。清代沿用明制，也没有五帝之祭。③

但是在元代，与春牛相关的进春礼仪却没有中断，元代宫廷中也举办迎春活动。在立春之前，太史院要事先奏告立春的日期，并且通知宛平县或者大兴县，准备芒神和春牛。立春前三天，太史院、司农司请中书省宰辅等官员一齐在大都齐政楼迎接太岁神牛。据《析津志辑佚·风俗》载，立春当天清晨，“司农守土正官率赤县属官具公服拜长官，以彩杖击牛三匝而退。土官大使送勾芒神入祀。”中书省户部要向皇帝、太子、后妃、诸王、宰辅及各中央官衙进春牛。春牛制作得十分精致，“牛则纳音本色，阑坐共一亭，案上并饰以金，彩衣带坐，咸以金装之，仍销金黄袱盖于上。彩杖浑金，垂彩结二尺。”④ 这说明在元代依然举行迎春礼和进春礼。

在明代，立春是一个重要的节日，皇帝甚至在立春日赐宴。《明会要》载：“凡大祀天地次日庆成，及正旦、冬至、圣节大宴、立春、元宵、四月八日、端午、重阳、腊八日，永乐间俱于奉天门赐百

---

① (元)马端临：《文献通考》卷七八《郊社》十一，713—721页。

② 《续文献通考》卷六五—七六，“郊社考”，3393—3481页，商务印书馆影印本，1936年。

③ 阴法鲁、许树安主编《中国古代文化史》第2卷，10页。

④ 《析津志辑佚·风俗》，引自史卫民《元代社会生活史》，347页。

官宴,用乐。其后皆宴于午门外,不用乐。”[①]《燕都游览志》载:“凡立春日,于午门赐百官春饼。”[②] 立春在明代朝廷中很受重视,而其他三立则轻得多,没有赐宴活动。即使在四立日都要举行的祭祀活动,也是立春为重。《大明会典》载:“嘉靖十四年更建世室及昭穆群庙于太庙之左右,以立春日行特飨礼于各庙。立夏、立秋、立冬日行时祫礼于太庙。”[③] 立春重于其他三立,这是由于春天整个季节独特的地位决定的。东汉王充《论衡·祭意篇》说:“东方主春,春主生物,故祭岁星求春之福也。四时皆有力于物,独求春者,重本尊始也。”[④] 在东汉时,地方政府只举行迎春,而其他“三时不迎”,[⑤] 就已经显示出对于春的偏爱。历代对于立春节日的重视,实际上是出于对农业生产的重视,那么于立春之际举行的迎春和鞭春礼倍受青睐也是易于理解的了。

在明代,朝廷已经统一规定了鞭春礼仪,《大明会典》载:“有司鞭春仪:永乐中定。每岁有司预期塑造春牛并芒神。立春前一日,各官常服舆迎至府、州、县门外。土牛南向,芒神在东,西向。至日清晨,陈设香烛酒果,各官俱朝服,赞排班,班齐;赞鞠躬,四拜,兴,平身,班首诣前跪,众官皆跪;赞奠酒,三奠酒讫;赞俯伏,兴,复位,又四拜毕,各官执彩杖排立于土牛两傍。赞长官击鼓三声,擂鼓;赞鞭春,各官环击土牛者三。赞礼毕。”[⑥]《大明会典》又载:“凡立春前期,候气官同顺天府官赶东直门外导迎

---

① (清)龙文彬《明会要》卷一二,世界书局,1969年,202—203页,又见《大明会典》卷七二,1156页。

② 《燕都游览志》,引自《古今图书集成》卷二〇,第3册,223页。

③ 《古今图书集成》卷一九,第3册,19页。

④ (东汉)王充《论衡》卷二五,393页。

⑤ 《后汉书》志第九《祭祀志》下,3204—3205页。

⑥ 《大明会典》,卷七二,东南书报社影印本,1189页。

芒神土牛至府。”[1]

明初制订的鞭春礼制已经确定了明清时期鞭春礼仪的基本架构，不仅确立了芒神的地位，而且规定了迎接、祭拜和鞭春的程序。芒神进入鞭春礼进一步证实了迎气礼仪的完全废止和迎春礼仪的最终确立。而迎气礼的废止和迎春礼的完善又反映了社会价值观念和自然观的某些变化。迎气礼源于先秦诸子学说，实施于东汉，与五行学说和天人相应观念密切相关，是时政合一的产物，反映了中国古代文化中敬畏自然、顺天施政的政治原则。而出土牛在先秦时期就具有标示农时的实用功能。随着时间的推移，有关土牛的礼俗逐步发展、丰富、完善，而迎气的礼俗在元明时期即已消亡，表明中国政治文化从天人相应、时政合一较多地注重阴阳五行哲理观念向更加重视现实、重视实用功能的转变。明代的迎春礼接替了迎气礼的功能，强调迎时气。《大明会典》载："凡每岁立春前期五日，钦天监官面奏，差官二员往顺天府候气。至之日回监具呈，依书占奏。"但是迎时气是通过迎芒神和土牛体现出来的，"候气官同顺天府官赴东直门外导迎芒神土牛至府。"[2] 这里候气官的出现即表示迎芒神土牛具有迎气的功能。这与唐宋时期出土牛只是劝示农耕在功能上又有所不同。

进春礼在明代从礼制上得以确立。明朝建立不久即制订了进春礼，其后又进行了修订。《大明会典》载："凡进春，先期数日奏闻，钦天监遣官至顺天府候气，届期奏进。旧仪与见行微有不同，备列于左。洪武二十六年定(1393)：是日早，文武百官各具朝服于丹墀，北向立，应天府官置春案于丹墀中道之东。引礼引

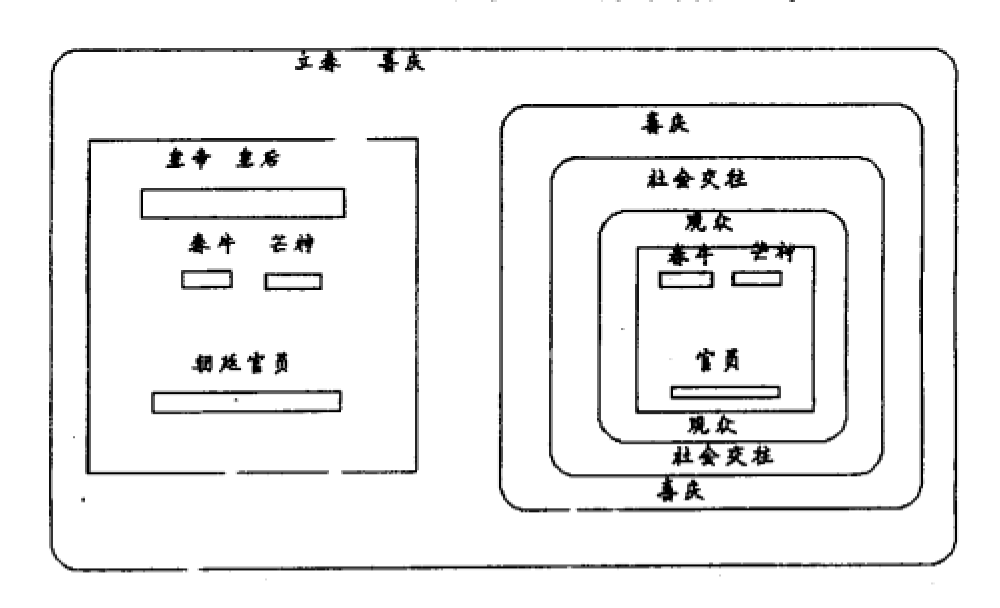
① 《古今图书集成》卷一九，第3册，204页。
② 《古今图书集成》卷一九，第3册，204页。

府县官就拜位，赞鞠躬，乐作，四拜，平身，乐止。典仪唱进春，引府县官举春案，乐作，由东阶升，跪置于丹墀中道，俯伏，兴，平身，乐作，又四拜，礼毕。鸣赞唱排班。引礼引文武官北向立。赞班齐。致词官诣中道之东，跪奏云：新春吉辰，礼当庆贺。赞鞠躬，乐作。赞五拜三叩头讫，乐止。仪礼司奏礼毕。”① 神宗时又定进春之仪。《大明会典》载："万历八年(1580)定：先一日，鸿胪寺执事官设春案一张于皇极殿外东王门檐下。是日，文武百官各具朝服侍班。执事官先诣中极殿行礼，如常仪。鸿胪寺堂上官跪奏请升殿。导驾官前导。教坊司乐作。上御皇极殿，升座，乐止。锦衣卫传鸣鞭，引人序班。引顺天府等官先就拜位。鸣赞赞鞠躬，乐作，四拜，兴，平身，乐止。内赞立于东王门外，赞进春。引入序班，引顺天府府尹至东王门外。鸿胪寺堂上官招呼起案。乐作，抬案序班举春案至正门外檐下置定，乐止。引入序班引府尹至案前立。内赞随至檐下立。赞跪。鸿胪寺堂上官传跪。外赞亦赞跪。内赞赞进春。府尹奏：臣某等谨进某年春。又奏：皇太后陛下春，中宫殿下春，某王殿下春。俱在午门外伺候。请命司礼监官捧进，请旨。承旨毕，内赞赞俯伏。鸿胪寺堂上官传俯伏。外赞亦赞俯伏。乐作，兴，平身，乐止。引入序班将府尹引下。鸿胪寺堂上官招呼起案，抬案序班举春案至原处置定。府尹仍入原班立。外赞赞鞠躬，乐作，四拜，兴，平身，乐止。顺天府等官退下侍立。对赞赞排班，班齐。文武百官入班立定，鸣赞赞跪。鸿胪寺堂上官一员，于丹阶中道跪致词云：新春吉辰，礼当庆贺。致毕，起身一躬，由东边门入殿内侍立。鸣赞赞俯伏。乐作，兴，五拜叩头，兴，平身，乐止。鸿胪寺堂上官殿内跪奏礼毕。传赞礼毕。鸣鞭，驾兴，百官退。进春乐

---

① 《大明会典》卷七四，1188 页。

与朝贺同。"[①] 朝廷所举行的进春礼如此隆重,在《大明会典》中的鞭春礼只是附于进春礼之后,可见进春的礼仪重于鞭春的礼仪。此外,在明代,进春以顺天府为主角,同时下属县也要进春。据《宛署杂记》载,宛平也要向皇帝、皇太后和皇子进春。[②] 如果说宋代的进春还与鞭春融汇在一起,那么明代的进春已经独立出来,形成了一个完整的礼仪,明代的迎春礼俗实际上又形成一种新的组合结构。此期迎春礼仪的整体结构如下:



图六

如果我们把明清时期的进春礼与唐宋以前的迎气礼作一下比较,就会发现其结构和功能的明显差异。迎气礼是皇帝本人或者遣使祭祀青帝勾芒,表层功能是表达皇帝对于天时的敬意,深层功能是表述天人相应,人对于自然的敬畏。进春礼的结构是臣下向皇帝皇后进献,表层功能则是表达臣下对皇帝皇后的

① 《大明会典》卷七四,1188—1189 页。

② (明)沈榜《宛署杂记》,135 页,北京古籍出版社,1983 年。

敬意,深层功能是表达皇权的至高无上。这与明清时期迎春礼和鞭春礼显示社会等级制度的深层功能是一致的。

明代的迎春礼俗已经具有十分浩大的群众规模,并举行丰富多彩的游艺活动。明代《熙朝乐事》记述了杭州一带的立春礼仪:“前期十日,县官督委坊甲整备什物,选集优人、戏子、小妓,装扮社伙,如昭君出塞、学士登瀛、张仙打弹、西施采莲之类,种种变态,竞巧争华,教习数日,谓之演春。至日,郡守率僚属往迎,前列社伙,殿以春牛,士女纵观,阗塞市街,竞以麦麻米豆抛打春牛。其优人之长假以冠带,骑驴叫跃,以吏卒围从,谓之街道士。过官府豪门,各有赞语。遇褴褛猥汉冲其节级,则褫而杖之。亦有谑浪判语,不敢与较。至府中,举燕,鞭牛而碎之,随以彩鞭土牛分送上官乡达。而民间妇女各以春幡春胜镂金簇彩为燕蝶之属,问遗亲戚,缀之钗头。举酒则镂切粉皮,杂以七种生菜,供奉筵间。盖古人辛盘之遗意焉耳。”[①] 这里不仅记述了官方的迎春礼俗,而且描绘了丰富多彩的立春民间风俗,这些立春活动和清代相比已经没有多大差别。

第四节　结　　语

在东汉时期,迎春礼俗是一种组合结构,由立春迎气和出土牛两个礼仪组成。从东汉至南宋,这个结构及其相关的功能没有发生根本的改变。但是这两个组成部分自身却发生了重大变化:立春迎气的礼仪在唐代以后逐渐衰亡,而在此同时,出土牛鞭春的礼仪却日趋繁盛。南宋以后,本来处于立春迎气礼中的

① 引自《古今图书集成》卷一九,第3册,222页。

芒神进入鞭春礼，鞭春礼兼具立春迎气礼的功能。元明以后，迎气礼不再举行，出土牛鞭春的礼仪完全取代了立春迎气，从而完成了迎春礼俗从组合结构向统一结构的转变。

迎春礼俗的这种结构转变与元明时期的社会背景有关，与政治文化由偏重天人相应到偏重实际功利的历史发展有关。明代以后，在迎春礼俗的统一结构内部又形成了新的组合结构，即进春礼仪和迎春礼仪。尽管其表层功能和显现功能是劝耕重农，但是其深层功能是崇尚皇权与展示等级制度，进行封建社会的社会整理。

第四章　清代立春官方礼俗

迎春和鞭春礼仪在清代相当隆重，与之相关的各种活动也十分丰富，在清代迎春礼俗的整体系统中，既有官方的“礼”，又有民间的“俗”，以官方的“礼”为主导，以民间的“俗”为基础，相辅相成，交相映辉，而成为一个具有相当深厚民俗基础的“国家盛典”。[①] 清代的迎春礼俗融官方的礼和民间的俗为一体，具有丰富的象征意义，已经成为十分复杂的政治演示活动，它对于研究我国古代社会礼与俗、官方文化与民间文化的关系是一个难得的好例。

第一节　清代迎春礼的礼制

清代是一个由来自北方的少数民族—满族为统治民族的朝代。满族在入关之前还处于以牧猎经济为主的发展阶段，而关内的汉族社会早已是十分发达的封建农业社会。满族入主中原，统治整个中国，但并不能改变明代遗留下来的政治制度和经

① 辽宁《铁岭县志》，民国22年(1933)，引自丁世良等编《中国地方志民俗资料汇编》(以下简称《汇编》)(东北卷)，113页。书目文献出版社，1989年。

济制度。同时，在清朝建都北京之后，缺乏健全的礼仪制度，因而大量地吸收和采用明代的典章、法规和礼仪。这就是史学家所称的“法明”。“法明”是一项十分明智的政策。它不仅可以帮助清朝迅速建立健全一套完整的政治、经济、法律和典章制度，而且可以通过对明朝制度的吸取，给被统治的汉族一个印象，即清朝是明朝的继承者，从而增强认同感。[①] 在经济领域里，清朝统治者放弃渔猎，重视农业，奖励开垦。[②] 既然清朝统治者要重视农业，那么也必须重视汉族固有的农业节日和农业礼仪。因此，清代全国性地继承和延续了明代的立春迎春礼仪，也就没有什么令人惊奇的了。

迎春礼作为一个官方礼仪，由中央政府，即清朝朝廷制定并在全国统一施行，这与其他官方礼仪并没有什么不同。《大清通礼》、《大清会典》和《礼部则例》对迎春礼都有比较详细的规定和记载。

《大清通礼》的成书在18世纪，乾隆元年(1736)下令撰修礼书，乾隆二十四年(1759)完成。《大清会典》自17世纪至19世纪先后五次纂修，初纂成书于康熙二十九年(1690)，五纂成书于光绪二十五年(1899)。它包括会典、则例(事例)、图说等部分，是那个时期的现行政策，反映那个时代的行政、司法、经济政策及其归宿。[③]《礼部则仪》也多次纂修，反映了从乾隆到道光的礼仪实际。乾隆论及礼法的重要性说：“整齐万民，而防其淫侈，救其雕敝也。”编修礼书的原则“务斯明白简易，俾士民易守。”[④]由此可见，清代迎春礼的礼制规定是全国通行的统一规则，士民

① 戴逸《简明清史》上册，178—179页，人民出版社，1980年。

② 郑天挺《清史》，天津人民出版社，1989年，289—296页。

③ 冯尔康《清史史料学初稿》，60—61页，南开大学出版社，1986年。

④ 《清高宗实录》卷二一，引自冯尔康《清史史料学初稿》，61页。

应该遵照执行。清代礼制对于迎春礼仪的规定并不复杂。《大清通礼》载：

“直省迎春之礼：先立春日，各府州县于东郊造芒神、土牛。春在十二月望后，芒神执策当牛肩；在正月朔后，当牛腹；在正月望后，当牛膝，示民农事早晚。届立春日，吏设案于芒神、春牛前，陈香烛果酒之属，案前布拜席。通赞执事者于席左右立。府州县正官率在城文官丞史以下朝服毕，诣东郊。立春时至，通赞赞：行礼。正官一人在前，余官以序列行，就拜位。赞：跪，叩，兴，众行一跪三叩礼。执事者举壶爵，跪于正官之左，正官受爵酌酒，酹酒三，授爵于执事者，复行三叩礼，众随行礼，兴，乃抬芒神、土牛，鼓乐前导，各官后从，迎入城，置于公所，各退。”①

如果与《大明会典》所载永乐年间所定的鞭春礼相比较，就可看出两朝对迎春礼的规定基本上相同，不同的只是具体的细则。再者，《大清通礼》对迎春规定较细，而《大明会典》对鞭春叙述更详。

在清代的方志和有关岁时节令的著述中，含有大量的关于迎春礼俗和立春其他习俗的记载，从这些记载中可以看出迎春礼仪的实际实施比礼制规定复杂得多，热烈得多。立春的官方和民间庆祝活动不但相当隆重，而且非常普遍。迎春礼的施行遍布中国整个的农业地区，北起东北边疆的黑龙江，南至海南岛，东起胶东半岛、福建沿海，西至甘肃、宁夏和广西、云南边陲地区。尽管中央政府对迎春仪作了统一规定，但是各地的迎春礼俗并不尽相同，尤其是北京的迎春礼俗与外地有着较大差别，下面分别进行论述。

---

① 《大清通礼》卷二九，《四库全书》本，6—7页。

第二节　都城北京的迎春礼俗

清代北京的迎春礼俗可以分为三个部分，即迎春、进春和鞭春。北京的迎春礼于立春前一天在东郊举行，把土牛和芒神迎到顺天府官署之内，而在立春当天先向皇帝、皇后进春，进春完毕，再到顺天府官署鞭春。

一、迎　春

都城北京的迎春礼在立春前一日举行。迎春应穿朝服，但是如果适逢丧期素服，京城迎春的日期可以更改。《礼部则例》载："立春前一日迎春，应穿朝服，如适值素服之期，礼部先期奏请改于某日迎春。"[①] 这说明，清代北京的迎春日期不是绝对固定的，在特殊情况下可以变动，例如乾隆四十一年（1776）十二月二十六日和道光十三年（1833）十二月二十六日立春，前一日遇孝庄文皇后忌辰，都奏改于二十四日迎春；嘉庆十八年（1813）和道光十二年（1832）都是正月初四日立春，前一日遇乾隆帝忌辰，也都奏改于初二日迎春。[②] 这说明，在特殊情况下可以提前迎春。

迎春仪式由顺天府主持，而不是中央政府，皇帝本人并不参加。清初乾隆年间潘荣陛的《帝京岁时纪胜》载："立春日，各省会州府县卫遵制鞭春。"京师也是"各署鞭春"，也就是顺天府及

---

① 《礼部则例》卷三〇，中文书局影印本，1963 年，221 页。

② 《礼部则例》卷三〇，221 页。

所属各县“遵制鞭春”,不是朝廷鞭春。[1]

顺天府的迎春礼在东直门外的春场举行。[2] 春场方圆五里,相当开阔,场内有建于明代万历年间的春亭。[3] 清光绪富察敦崇的《燕京岁时记》载:“立春先一日,顺天府官员至东直门外一里春场迎春。”[4] 光绪本《顺天府志》关于迎春的记载是引用的《大清通礼》的词句,可见北京的迎春和《大清通礼》的规定并无大的差异。[5]

无论是《顺天府志》还是潘荣陛的《帝京岁时纪胜》和富察敦崇的《燕京岁时记》对北京迎春的记载都相当简短,其主要原因之一应该是北京的迎春比较简单,与礼制的规定没有什么大的差别。

二、进　　春

进春礼是北京立春官方礼俗所特有的一个礼仪。《帝京岁时纪胜》载:“立春日,各省会州府县卫遵制鞭春。京师除各署鞭春外,以彩绘按图经制芒神土牛,舁以彩亭,导以仪杖鼓吹。交春之刻,京兆尹帅两学诸生恭进大内。”[6]

进春礼仪在清代礼书中有着详细的规定,并在北京得以严格地执行。进春由礼部和顺天府共同承担,而主要承办单位是顺天府。《礼部则例》载:“每岁立春日,礼部会同顺天府进春。

① (清)潘荣陛《帝京岁时纪胜》,8页,北京古籍出版社,1983年。
② (清)富察敦崇《燕京岁时记》,47页,北京古籍出版社,1983年。
③ 《顺天府志》,清光绪二十八年(1902)重印本,《汇编》(华北卷),1页。
④ (清)富察敦崇《燕京岁时记》,47页。
⑤ 《顺天府志》,光绪二十八年(1902)重印本,《汇编》(华北卷),1页。
⑥ (清)潘荣陛《帝京岁时纪胜》,8页。

前期六月行顺天府敬备春山、宝座、芒神、土牛进呈皇帝皇后。立春前一月由顺天府具题旨下行，顺天府钦遵办理。”“立春期近，礼部将恭进时刻会同顺天府具奏。”[1]

进春早在六个月前就开始准备，进春的准备工作分为三步：1.立春之前六个月，由顺天府制作春山、宝座、芒神、土牛；2.立春之前一个月，由顺天府具题旨下行，顺天府钦遵办理；3.立春前几天，礼部和顺天府一起向皇帝奏告进春时刻。进春时刻由礼部拟定。但是这里说的顺天府并不仅仅指府级政府，而是包括顺天府所统辖的大兴县和宛平县。

进春是向皇帝、皇太后、皇后进献春山宝座。进春的礼俗在宋代就已见雏形，但是那时的进春是为了鞭春，北宋时，“立春前一日，开封府进春牛入禁中鞭春”。[2] 南宋时，“临安府进大春牛，设之福宁殿庭，及驾临幸，内宫皆用五色丝彩杖鞭牛”。[3] 尽管皇帝不亲自鞭春牛，然而鞭春时却要在场。明代的进春已经与此不同，立春日由府县官进春，但是文武百官要身穿朝服参加进春典礼。[4] 与明代相比，清代的进春礼要复杂得多。春山应按照钦天监所推定的春图装饰土牛和芒神。春山设于一案，芒神和土牛合设于一案，芒神执鞭立于土牛左边。这两种春案各设三案，送礼部备用。[5]

迎春在立春前一天举行，进春在立春日举行，也就是说，是在迎春之后举行，其意是向皇帝进献迎来的春阳。参加进春的

---

① 《礼部则例》卷三〇，220 页。

② （宋）孟元老撰，邓之诚注《东京梦华录注》卷六，171 页。

③ （元）周密《乾淳岁时记》，《说郛》一百二十卷本，卷六九，《说郛三种》，3207 页。

④ 《大明会典》卷七四，1188 页。

⑤ 《大清通礼》卷二九，5—6 页。

单位有礼部、顺天府、宛平县和大兴县。参加迎春的人员是礼部和府、县地方政府的首脑和其他官员。抬运人员也要经过严格挑选。《礼部则例》载:"顺天府选汉生员六十名舁案行,钦天监派满洲蒙古汉军天文生八名导引",并且"均造名册,送部备查"。[①]《大清通礼》载:"礼部豫取学弟子员七十有五人,天文生八人"抬案。[②] 连抬运人员的名单都要送礼部备案,可见对于进春的重视。

进春的对象是皇帝、皇后和皇太后。进春的礼物是春山宝座、芒神、土牛。"立春前一日,顺天府豫设春山宝座、芒神土牛各案于礼部。"[③] 在清代后期,进春礼制有所变化,进春的礼物由顺天府和礼部共同承担、不仅要呈进春山宝座,而且要呈进春牛图。光绪年间成书的富察敦崇的《燕京岁时记》"打春"条载:"立春日,礼部呈进春山宝座,顺天府呈进春牛图。"[④] 这表明进春礼的举行是由顺天府和礼部分工合作的。

迎春的队伍尽管也浩浩荡荡,但是参与者仅限于官员。《燕京岁时记》载:"立春先一日,顺天府官员至东直门外一里春场迎春。立春日,礼部呈进春山宝座。"[⑤]《礼部则例》载,"乾隆元年至四十二年皇太后宫,嘉庆元年至四年皇太后宫均恭进春山宝座、芒神、土牛。"[⑥] 春山宝座是放置芒神、土牛的案桌,芒神放置于一张案桌之上,土牛放置于另一张案桌上。春山宝座和芒神土牛事先都在礼部保存。在立春时刻到来的两小时之前,进

---

① 《礼部则例》卷三〇,220页。
② 《大清通礼》卷二九,5页。
③ 《大清会典》卷二七,270页。
④ (清)富察敦崇《燕京岁时记》,47页。
⑤ (清)富察敦崇《燕京岁时记》,47页。
⑥ 《礼部则例》卷三〇,220页。

春的队伍簇拥着春山宝座和芒神、土牛从礼部出发，各案依次由东长安门至午门外等候，在那里与礼部尚书侍郎和其他礼部官员相会，顺天府尹携带进春表章，而府丞率众僚属，均朝服，在此聚会。大兴县和宛平县的地方官也要参加进春。来自大兴县和宛平县的进春队伍要在礼部和顺天府的队伍到来之前，在午门前等候。钦天监官员掌握时间。当报立春时刻至时，进春队伍人自中门，执事者抬四案从昭德门至后左门外。前面由礼部官属前引，礼部尚书侍郎和府尹在后。内监人员接抬春山宝座到乾清门前，引官止立阶下，府尹于门外跪进表章。内监开门把所有的案子抬进去，恭进皇帝、皇后面前。然后又抬两案从熙和门到永康左门外，也是礼部官员前引，礼部尚书侍郎和府尹在后，内监接抬人献皇太后之前。然后各官退出。①

由于进春是向皇帝皇后进献春牛芒神，所以不仅场面浩大，而且气氛庄重，在京城的立春礼仪中占据了中心的位置。相比之下，迎春礼和鞭春礼的规模和气势在北京则受到了限制。这是京城立春礼仪的一个重要特点。

三、鞭　　春

京城的鞭春要在顺天府和礼部进春之后进行，《燕京岁时记》“打春”条载：“立春日，礼部呈进春山宝座，顺天府呈进春牛图。礼毕回署，引春牛而击之，曰打春。”② 也就是说，北京的迎春礼仪是在立春前一天在东郊举行迎春礼，把土牛芒神迎到顺天府官署之内，在立春这一天先向皇帝皇后进春，进春完毕，再

① 《礼部则例》卷三〇，220页。

② （清）富察敦崇《燕京岁时记》，47页。

回到顺天府官署鞭春。但是在宛平县,顺序有所不同。宛平县也要于立春日参加京城的进春仪式,但却不是进春之后才回署鞭春,而是在立春日的清晨鞭春,也就是在进春之前鞭春。《宛平县志》载:"次晨鞭春,遵古送寒气之意也。是日五鼓,具数小芒神、土牛,官生抬献大内诸宫,曰进春。"① 宛平县进春的队伍在鞭春之后才向京城进发,参加进春仪式。在大兴县也是如此。②

在有关京城的立春活动的记载中,对在东郊举行的迎春和在顺天府官署举行的鞭春的描写都非常简略,但是对于进春的描述却十分详细。无论礼制的规定还是现实的实际,京城的进春显然要比鞭春重要得多。皇帝和皇后要从他们的臣僚那里接受进春。在清代,封建皇权达到了极点,传统礼仪在清代礼制中也有所变化。在清朝朝廷所在的都城,进春的重要性远远高于鞭春之上。如果说汉代都城洛阳的迎春礼表达的是对于天时的敬重,而清代都城的进春则是在春天到来之际表达对于皇帝的敬畏。这显示出,在都城的迎春礼俗中对于皇权的敬重远远高于对于天时的敬重,也高于对于农业礼仪的重视。当然,京城迎春礼俗的这种改变还有其他原因:满族来自东北地区,而东北地区的春季物候要到农历二月才出现。因此满族把二月初一作为春天的开端,并把二月初一作为吃肉节,这是满族最盛大的节日。③ 此外,立春本来是汉族传统历法中的节气,是汉族的农业节日,而具有游牧民族传统的满族没有欢庆立春节日的传统习俗。由此可见,由于民族文化的原因,清代统治者对于立春这个

---

① 《宛平县志》,抄本,《汇编》(华北卷),14页。

② 《大兴县志》,抄本,《汇编》(华北卷),32页。

③ 金易、沈义羚《宫女谈往录》,87页,紫禁城出版社,1992年。

农业节日和迎春这个农业礼仪并没有真诚地予以重视。清朝继承了明朝的迎春礼仪主要是出于政治的需要。相反,在广大的汉族地区,也就是说,在农耕经济区,迎春礼仪和相关的活动十分热烈,许多地方远远超出礼制的规定之外,在这些地区所举行的迎春礼仪才充分体现了农业社会的文化传统。

第三节　其他地区的迎春礼俗

一、迎春礼俗的分布

清代与自秦汉以来的几个大的朝代一样,也是一个封建集权的统一的国家。由于集权和统一,那么中央的政令可以在全国范围内得以贯彻执行。国家的统一对于民族文化的影响在迎春礼俗中也得到了充分的体现。在清代成书的大量的地方志和其他著述中,有着大量的关于立春和迎春活动的记述,但是在西藏、内蒙古、新疆等地的志书中不见记载。迎春礼仪的分布区域有着以下几个特点:

1. 迎春礼是一个全国性的礼仪,主要在农业经济地区举行,也就是说,在全国大部分地区举行。

2. 迎春礼仪一般在汉族居住区或者在汉族和其他民族混居的地区举行,在以少数民族为主的地区,例如西藏、内蒙古、新疆以及云南的边远地区不见记载。

3. 迎春礼仪举行的地点一般是在州、府和县治的所在地,是一种官方礼俗,乡村的民间迎春活动极为罕见。

清代举行迎春礼仪的地区十分辽阔,纵横几千里,但是其基本结构和基本意义是一致的。在迎春礼仪的基本结构和基本意

义上，并不存在由于地区和气候的原因所造成的差别。他们的差别只是体现在表现形式上。这个特点在迎春礼仪的各个组成部分中都可以得到体现。

清代的迎春活动由两个部分组成，即迎春和鞭春。尽管它们在地方志中常常统一出现在“迎春礼”或者“鞭春礼”的标题之下，但是严格来讲，二者还是两个礼仪，是在不同的时间和不同的地点举行的，而游行活动是连接两个礼仪的中间环节。因此可以说，立春的官方礼俗由迎春、鞭春和游行活动三个部分组成。由于迎春礼和鞭春礼分别在东郊和官署举行，迎春的游行队列往复于两个地点之间，那么，迎春队列的游行活动也又分为“去迎”和“迎回”两个部分。

二、迎春和鞭春

1．去迎

迎春队伍的出发点是官署。如福建《平和县志》所载，民间参加迎春的行会及娱乐团体要“先诣县庭，谓之呈春”，然后，“继出东郊迎土牛。”① 在甘肃灵台，参加迎春的“各里各甲杂业人等，名为七十二行，各按职业分穿朱衣玄裳，妆成故事，会聚县署大堂点验，称曰‘社火过堂’。”② 在四川也是“先期入署听点，曰点春。”③

迎春的队列自官署出发，前面是乐队，乐队之后，是彩架，然后是知县的轿子。参加迎春的公职人员既有文官，又有武官，有

① 福建《平和县志》卷一〇，康熙五十八年（1719）修光绪15年（1889）重刊本。

② 甘肃《重修灵台县志》，民国二十四年（1935）铅印本，《汇编》（西北卷），182页。

③ 四川《广安州新志》，民国十六年（1927）重印本，《汇编》（西南卷），305页。

各种行业的行会和演员，在有书院的地方，还有书院的师生参加。山东招远迎春队伍的顺序是："旗帜鼓吹前导，次农人，牵耕牛，荷田家器；各行结彩楼，楼额以牌，曰某行；市井小儿衣女子衣，人执悬彩小布伞，谓之毛女；次乐人，女伎；次耆老，又次执事人役。骑者赞礼、正次贡左贰学师。肩舆者县令也。"[①] 1991年，四川省绵竹县发现了一份"迎春图"年画手稿，描绘了清代光绪年间当地的迎春活动。第一幅描述的是前去迎春队伍行进时的场面。最前边是两个衙役鸣锣开道，肩抗"肃静"和"回避"的红牌，随后举"署调绵竹县正堂"的牌子。然后是两名骑牛的春官，手中拿着"春"的剪字，字上顶着小旗。他们身后有人高举着一面彩幛，上有"喜报阳春"四个大字。彩幛之后有两个骑马的衙役，一个背着发布命令的令签筒，一个背着官印。再后面是边走边演奏的乐队和扮作的魁星老人。魁星一手拿着一支笔，高举过头顶，一手抱着大斗。根据古老的神话传说，北斗星以魁为首杓为末，形状像一只大斗。笔点斗中，预兆当年五谷丰登，斗满粮足。魁星两边，有四人扮作渔民、樵夫、农人和书生。再后面的县官坐在没有顶棚的大轿上，身后是万民伞和一个巨大的"春"字牌。其后是两面春幡引导两个骑马的官员，他们手里拿着纸扎的风车和小旗。这是队伍的殿后。此外还有两人挑着祭祀用品。[②]

迎春的队伍一般经东门出城，前往位于东郊的春场。有的地方是出北门，如四川合川，"沿街行，直出北门司空堤上小住。"[③] 在"迎春图"年画上也可看出，在去迎春的路上，围观者

---

① 山东《招远县志》卷四，道光二十五年（1845）刻本。

② 朱启新"'迎春图'年画"，《历史月刊》1994年第2期，62—63页。

③ 四川《合川县志》，民国十年（1921）刻本，《汇编》（西南卷），205页。

并不多,因为这时土牛和芒神还没有出现。

2. 东郊迎春

清代的迎春地点犹如在汉代一样,仍在东郊举行,但是举行的时间却有所不同。汉代是在立春,而清代在立春的前一天。这在清代礼制的规定中和实际的实施中是一致的。例如《大清通礼》规定:“先立春日,各府州县于东郊造芒神、土牛。”《礼部则例》载:“立春前一日迎春。”[①]《洛阳县志》载:“立春前一日各官吉服迎于东郊。”[②]《镇番县志》载:“立春前一日,邑宰率属迎春于东郊。[③] 这在所有地方志关于迎春的记载中没有什么不同。

在东郊的迎春地点,或者借用现成的建筑设施,或者临时搭建席棚。例如山东招远借用东郊的演武亭,[④] 而吉林辑安则在东郊打搭席棚。[⑤] 地方政府每年要提前责令塑造芒神和土牛,并在迎春之前事先置于春亭或者春棚之内。“土牛南向,勾芒神西向,具香案酒果,祭勾芒神。”[⑥] 在福建永福,诸官员先入座,“春官报春至,各官簪花,道纪阴阳先生二员行酒三献毕,饮春酒,同出,拜芒神,礼生赞,二拜,三现爵,读祝文;又二拜毕,芒神春牛先行,次阴阳道纪,次典史,次训导教谕,后县官。鼓吹前导,由西门旋至县。”[⑦] 但是在许多地区,迎春的仪式十分热烈,要表演杂艺或者戏剧片断,例如在河南扶沟,要“演戏三剧”,[⑧]

---

① 《礼部则例》卷三〇,221页。

② 河南《洛阳县志》“礼乐志”,乾隆十年(1745)刻本。

③ 《甘肃新通志》引《镇番县志》,光绪34年(1908)刻本,《汇编》(西北卷),164页。

④ 山东《招远县志》卷四,道光二十五年(1845)刻本。

⑤ 吉林《辑安县志》,民国二〇年(1931年)石印本,《汇编》(东北卷),336页。

⑥ 河南《洛阳县志》“礼乐志”,乾隆十年(1745年)刻本。

⑦ 福建《永福县志》卷六,乾隆十四年(1749)刻本。

⑧ 河南《扶沟县志》,道光十三年(1833)刻本,《汇编》(中南卷),140页。

广东东安“坊厢装演杂剧,以壮春色”,[①] 在山西翼城,“至期先一日,令拘集里甲社稚,并优人小妓,谓之毛女,演之署中。明发,率僚属,盛冠带,侈仪从,迓之东郊,谓之迎春”。[②] 在湖北房县,“文昌阁后设彩棚,各官祭芒神,就席饮春酒,农夫击社鼓,鸣大锣,唱秧歌数阕”。[③] 这些杂剧的演出称为“演春”或者“闹春”。而在山东招远,还有更为壮观的“检阅”,举行行会的检阅仪式。《招远县志》载:“以迎春于东郊亭,设榼樽,官生侍尹坐,各行次第,唱名过亭下,杂以鸣金伐鼓,声填填然。”[④]

四川省绵竹县的“迎春图”年画上更形象地展现了东郊迎春的情形。在春场搭起的彩棚下面,纸扎的春牛和芒神已经安置在抬案之上。抬案后面布置的是公堂摆设,抬案旁边站立着两名春官。几名衙役站在棚外,一旁的乐队一直在吹吹打打。县官下了大轿,在官员和乡绅的陪同下向祭坛走去。一个肩插春旗的衙役半跪着用两手展开“喜报阳春”的红帖,示意迎春典礼开始。[⑤]

迎春礼仪的参加者是主导迎春的政府官员,参加游行活动的有乐队和行会成员等,观看迎春的是来自方圆几十里城乡的民众。如果我们把礼仪过程看作戏剧演出的话,那么在这里,政府官员就是这场“戏剧”的“演员”,而民众则是他们的观众,二者构成了戏剧中的主体和客体。但是在迎春礼仪的核心部分,即迎春祭祀时,政府官员和土牛芒神又构成了主体和客体。这一对主体和客体位于整个“戏剧”的中心。这是迎春礼仪的基本结

---

① 广东《东安县志》,民国二十五年(1936)铅印本,《汇编》(中南卷),870页。

② 山西《翼城县志》,光绪七年(1881)刻本,《汇编》(华北卷),648页。

③ 湖北《同治房县志》,同治四年(1865)刻本,《汇编》(中南卷),453页。

④ 山东《招远县志》卷四,道光二十五年(1845)刻本。

⑤ 朱启新《“迎春图”年画》,《历史月刊》1994年第2期,63页。

构。这个基本结构在各地的迎春礼仪中都是一致的。一般来说,演员和观众是一对矛盾的统一体,二者是处于同一等级上的两个方面,但是迎春礼仪这场“戏剧”中的“演员”和“观众”两方却不是对等的,而是差等的。“演员”的地位和在表演中的姿态明显地高于“观众”之上。迎春祭祀在一个高台上或者在席棚里举行,政府官员在那里饮酒,然后祭祀芒神。他们的表演本身就是一种荣誉,一种优越社会地位的显示。

芒神:官员

…………………… :: 民众

…………

而当戏剧演出时,官员和民众都是作为“演春”的观众而出现的,他们处于一个同等的角色位置,理应处于一个同等的等级之上,但是实际上并不如此,官员在彩棚里饮酒观赏,而民众只能是站立围观。所以在结构示意图上,他们不是同等,而是差等:

官员

……… 演出

……… 民众

………

从整体上讲,迎春活动的参加者构成了一个等级制结构:在整个的迎春礼仪中,芒神和土牛处于核心位置,然后是政府官员,政府官员有资格对芒神土牛进行祭祀;再外围是儒学先生,他们可以陪着官员在高台上入座和饮酒观赏;再外围是行会成

员和杂剧演员，他们在高台前进行表演，这对于迎春仪式也是在一定程度上的参与；最外围是民众，他们不是组织而来，而是自愿前来，他们的角色只是观看，没有参与。如果用图来表示，那么：

芒神和土牛

…………………

官员

……………………

儒学师生

………………………

行会和演员

………………………………

围观的民众

…………………………………

迎春礼仪的结构是一个等级制的结构。在具有“检阅”活动的迎春礼仪中，这种等级结构更为突出。检阅时政府官员坐在高台上，而各个行会在台下列队而过。[①] 这里行会扮演了“演员”的角色，而官员和民众作为“观众”。官员坐于高台之上，民众站立围观，而接受检阅的行会队列主要是“表演”给官员看，官员的优越地位更为突出。

清代迎春的主要目的不是迎时气，而是劝农，人们一般也认为迎春的功能是劝农。但是劝农只是迎春的表层功能，而深层的功能则是展示政治等级制，通过共同的“表演”进一步明确各

① 山东《招远县志》卷四，道光二十五年(1845)刻本。

自的角色，并借此机会进行一定的沟通，以期达到不同角色的社会整合。同时，迎春活动为官吏和民众都提供了一个娱乐机会。政治等级的演示和社会整合的深层功能是在“官民同乐”之中实现的。

3．迎回

迎春的回程是迎春游行的高潮。县城或州城的主要街道由沿街的商店用彩绸或者彩纸布置一新。迎春归来的队伍热烈喧闹，但是秩序十分分明。一般“鼓吹导前，土牛、勾芒居后”，[①] 或者“前陈优伶戏剧以导芒神”，[②] 也就是“前列戏队，殿以春牛”，[③] 湖州是“各官轿前分列故事优戏，殿以春牛”。[④] 在河南扶沟“幡乐、彩亭前导，次田家乐，次句芒神，次春牛，次各官皆舆，耆老、胥吏皆骑”，[⑤] 在四川广安队列中“以五彩缠亭，实土物，曰五谷仓。”[⑥] 在福建“以官卑者前导”。[⑦] 据福建《永福县志》载：“芒神、春牛先行，次阴阳道纪，次典史，次训导教谕，后县官。鼓吹前导。”一般来说，与会队列的顺序是：乐队前导，然后是芒神、土牛，然后是乘坐轿子或者车子的知县，骑马的其他文武官员，然后是书院的师生，各行业的行会和农民。这里展示的也是一种政治等级制结构。

游行队伍的具体成分各地有所不同。有的是真正的各行各业，如河北延庆“农家带笠衣蓑，执农器，牵牛，及各色行户俱结

---

① 山西《翼城县志》，光绪七年(1881)刻本，《汇编》(华北卷)，649页。
② 福建《漳平县志》卷一，道光十四年(1834)修，民国二十四年(1935)重印。
③ 河北《水平府志》，乾隆三十九年(1774)刻本，《汇编》(华北卷)，224页。
④ 浙江《湖州府志》“风俗”，同治十三年(1874)刻本。
⑤ 河南《扶沟县志》，道光十三年(1833)刻本，《汇编》(中南卷)，140页。
⑥ 四川《广安州新志》，民国十六年(1927)重印本，《汇编》(西南卷)，305页。
⑦ 福建《平和县志》卷十，康熙五十八年(1719)修光绪十五年(1889)重刊本。

彩楼，扮演故事。"[1] 也有的是扮演的各种职业，如甘肃灵台"立春先一日，官令招集各里各甲杂业人等，名为七十二行，各按职业分穿朱衣玄裳，妆成故事，会聚县署大堂点验，称曰'社火过堂'"。[2] 在河南新蔡"其市井之民妆扮士农工商，随官师士大夫出东郊迎春。"[3] 山西汾阳"里人行户装渔樵耕读，伶人为抵角诸戏剧，充十二行，各执事前导，结彩为楼……"[4] 这里或汇集或扮演各行各业，其象征意义也是十分明显的，他们代表所有的职业和所有的社会阶层，在这场"演示"活动中各就其位，各尽其责。

迎春队伍的目的地是官署，但是游行队伍并不是从东郊直奔官署，而是要穿街过巷，周游全城。在海南岛的临高，游行的队伍"自东门进，至西门，环城而转至北门下城人。"[5] 在广东怀集，迎春队伍"从东门来，道经西门，转由南门至县。"[6]

游行队伍在城内的行进掀起官民同庆的高潮。在湖北房县，当土牛、芒神入城时，"犁耙叉帚前后拥导，十二亭故事鼓乐随之。"街道两旁挤满了围观的民众，当所抬的土牛经过时，妇女和儿童们争相往土牛身上撒杂粮。人们认为这样可以消除痘疹。在北方大豆产地是撒豆，在南方稻米产地则撒稻米。在湖北房县，不仅"市人争以米麦谷豆向土牛抛洒"，而且"小儿纷纷穿土牛腹下，以为出痘稀，且弭疾也"。而在达到县门之前，"前

---

① 河北《延庆州志》，乾隆七年(1742)刻本，《汇编》(华北卷)，17页。

② 甘肃《重修灵台县志》，民国二十四年(1935)铅印本，《汇编》(西北卷)，182页。

③ 河南《新蔡县志》卷四，乾隆六十年(1795)修民国二十二年(1933)重刊本。

④ 山西《汾阳县志》，康熙五十八年(1719)刻本，《汇编》(华北卷)，600页。

⑤ 海南《临高县志》，光绪十八年(1892)刻本，《汇编》(中南卷)，1124页。

⑥ 广东《怀集县志》，民国五年(1916)铅印本，《汇编》(中南卷)，858页。

列花胜数竿，市人争相攀摘，曰抢春。"然后"出东景春门，文昌阁后设彩棚，各官祭芒神，就席饮春酒；农夫击社鼓，鸣大锣，唱秧歌数阕。"在尽兴欢庆之后才"舁芒神、土牛入县署前。"但是，游行就此还没有止息，而是"十二亭故事穿街绕巷，曰迎春。"[①] 在福建平和，游行队伍"周行街市，邑令及住武学博俱导从行游，以官卑者前导，自辰（七时至九时）至酉（十七时至十九时）乃止。观者蜂拥，男女填塞街巷，有不远数十里而至者。"[②] 在一些地区，游行队伍还向观众撒纸花，河南《辰溪县志》载："县令率僚属迎春东郊，祀句芒，出土牛，散春花春枝，结彩亭，扮故事，鼓吹喧阗。"[③] 安徽《太平府志》载："立春，先日为迎春，妆戏剧，征女伎为阳春脚抬之行，鼓吹迎土牛于东郊……芒神经门过则焚楮设祭，宅通衢者下簿门肆迎所亲以观。虽严寒，年少者必春衣把扇，折梅花插帽为笑乐。"[④] 河北《磁州志》载："印官率僚属，具威仪，鼓乐迎土牛于东郊，散春花，撒春豆。"[⑤] 撒春豆又称"撒痘"，把官方礼仪和民间信仰，把官和民，尤其是把礼仪和妇女儿童连接了起来。

芒神和土牛迎进县衙之后，一般来说，芒神立于仪门以东，土牛立于仪门以西。例如在山西榆社，芒神、土牛迎至公署之后，"奉芒神于仪门东，土牛在西。"然后"众官诣芒神前揖，安神。"[⑥] 在四川马边"仪门外棚厂内西安设，芒神西向，土牛南

---

① 湖北《房县志》，同治四年（1865）刻本，《汇编》（中南卷），453 页。

② 福建《平和县志》卷一〇，康熙五十八年（1719）修，光绪十五年（1889）重刊本。

③ 河南《辰溪县志》，道光元年（1821）刻本，《汇编》（中南卷），607 页。

④ 安徽《太平府志》，康熙十二年（1673）刻本，《汇编》（华北卷），1012 页。

⑤ 河北《磁州志》，康熙四十八年（1709）刻本，《汇编》（华北卷），458 页。

⑥ 山西《榆社县志》，光绪七年（1881）刻本，《汇编》（华北卷），576 页。

向。"[1]

在此之后，一般要举办春宴，四川《马边厅志略》载："各官宴罢退。"[2] 有的地方还要演戏。河南《扶沟县志》载，芒神"供仪门外棚内，西向，各官至，揖句芒神毕，列坐大堂。胥役扮农夫，皆荷锄锸，又扮妇女饷馌状，绕堂三匝，复演三二剧乃罢。"[3] 有的地方还要赏赐众人，例如福建永福县，"由西门旋至县，各官诣芒神前一揖而退，发赏春官春吏、农夫农妇、鼓吹人等。"[4]

关于迎春游行的大量描述证实，迎春游行是盛大而热烈的。这里的"演员"是游行行列中的所有的参加者，而"观众"是所有的围观的民众。这里的观众并不限于男人，而是还有妇女、儿童和老人。但是在游行的行列中，展示的依然是官尊民卑的等级制，在有的地区，当知县的轿子到来时，店主们还要上前献酒，例如在山西临潼"街民捧盒酒献官长"。[5] 这些记载表明，游行队伍不仅是连接迎春和鞭春两个礼仪的中间环节，而且与这两个礼仪一样具有象征和政治功能。

4. 鞭春

在清代的许多方志中，所有的迎春活动和礼仪都在鞭春的题目之下，尽管鞭春是在另外的时间和另外的地点举行。鞭春于立春日举行，所有的官员要身着朝服，由知县或者知府带领，祭拜芒神、土牛，然后绕土牛三遭，以彩杖鞭打土牛。

鞭春的时刻是在立春时刻或者清晨。鞭春的基本程式是：祭祀芒神，拜土牛，鞭土牛。河北饶阳"立春前一日各官常服舆

---

① 四川《马边厅志略》，嘉庆十二年(1807)刻本，《汇编》(西南卷)，413页。
② 四川《马边厅志略》，嘉庆十二年(1807)刻本，《汇编》(西南卷)，413页。
③ 河南《扶沟县志》，道光十三年(1833)刻本，《汇编》(中南卷)，140页。
④ 福建《永福县志》卷六，乾隆十四年(1749)刻本。
⑤ 陕西《临潼县志》，乾隆四十一年(1776)刻本，《汇编》(西北卷)，49页。

迎至县仪门外，土牛南向，芒神在东，西向。至日清晨，设香烛酒果，各官具朝服四拜，班首官奠酒三，复位，又四拜，各官执彩杖排立两旁，长官三击鼓毕，偕各官环击土牛三匝而退。”① 在山西榆社，“知县具朝服，率僚属诣芒神前，行二跪六叩首礼，初献爵，亚献爵，终献爵，叩首，兴，复位。又行二跪六叩首礼毕，至牛前揖，各执彩鞭击土牛三匝。礼毕回署。”② 在四川马边，不仅有祝辞，而且鞭春时撒豆，“清晨，设酒果祭芒神，礼行三献，祝曰：维神职司春令，德应苍龙，生意覃敷，品汇萌达。某等忝牧兹土，具礼迎新，戴仰神功，育我黎庶。尚飨。祝讫，复行(三跪九叩)礼。各官执彩鞭立土牛旁，长官击鼓三，率各官环击土牛三匝，以豆撒牛。人争拾豆，婴儿食之，豆(痘)疹稀少。”③ 在一些地区有乐队，如在福建的永福，“鞭春用鼓吹”。④ 鞭春当然也有许多观众，“四乡民咸来观。”⑤ 官员们在知县的带领下，绕土牛三周，只是象征性的鞭打三下，然后由衙役把土牛打碎，民众争抢碎土，或者牛纸，认为土块或者牛纸会带来幸运。四川省绵竹县的“迎春图”年画展示的是另一幅景象：春牛和芒神停放在公堂阶前，一个衙役半跪着展开一张红帖在向县官报告立春时刻的到来。县官下令打春。衙役用春杖戳破纸扎的春牛，牛肚中的五谷杂粮和小春牛纷纷落下。站在一旁的春官托起小春牛向县官大人表示庆贺。⑥ 在这幅年画中，公堂威严肃穆，县官立于公堂之上发号施令，衙役们遵命鞭春，平民百姓只是悄然旁观而

---

① 《古今图书集成》卷一九，第3册，210—211页。

② 山西《榆社县志》，光绪七年(1881)刻本，《汇编》(华北卷)，576页。

③ 四川《马边厅志略》，嘉庆十二年(1807)刻本，《汇编》(西南卷)，413页。

④ 福建《永福县志》卷六，乾隆十四年(1749)刻本。

⑤ 湖北《宜都县志》，同治五年(1866)刻本，《汇编》(中南卷)，416页。

⑥ 朱启新《‘迎春图’年画》《历史月刊》1994年第2期，63—64页。

已。这里政治角色和礼仪角色高度统一,那么这个鞭春礼的礼仪活动实际上是礼俗化的政治活动。

鞭春之后便进行送春。在许多地区由乐队给乡绅送小春牛。这里小春牛和牛土牛纸的象征意义是相同的,但是,乡绅得到小土牛是乐队送,而民众要得到牛土必须自己抢。在同一种民俗事象中,由于社会地位的不同,民俗事象的具体形态也有差别。送春不仅反映了封建社会的等级制度,而且具有其他社会意义。

第四节　仪　式　分　析

迎春和鞭春在全国范围(除部分边疆地区)内举行。"每岁立春,有司遵照会典迎春",[1] 所有迎春礼仪的结构在全国是基本一致的,但是其具体事象又有地区性的差别。这里试图对礼仪的成分、功能和意义进行粗略的分析。

一、时　　间

清代的立春礼仪活动持续两天。迎春在立春前一天的上午开始。参加者于清晨就要到官署汇集,然后向城东出发。迎春举行的时间在汉代是"夜漏未尽五刻",也就是说在黎明时刻举行,而在清代则为早晨或者上午,福建《平和县志》载:迎春的游行活动,"自辰(七时至九时)至酉(十七时至十九时)乃止"。[2]

---

① 湖南《酃县志》卷九,同治十二年(1873)刻本。

② 福建《平和县志》卷一〇,康熙五十八年(1719)修光绪十五年(1889)重刊本。

平和位于中国南方，这里立春时的气温比中国大部分地区要偏高，所以在北方地区迎春不会早于这个时间。

迎春的活动一般在下午或者傍晚结束。在芒神和土牛安置于官署之后，参加迎春的官员还要留下来聚餐，并且观赏演戏。书院的师生，也参加官员们的这些活动。例如在湖北应城要“暮宴公堂”，[①] 在广东乳源，“至夜，会文武师生饮春宴，于公署演戏。”[②]

与迎春不同，鞭春多在立春日立春的时刻举行。《大清通礼》规定“立春时至”行鞭春礼，[③] 在许多地区也是遵制执行，例如广东《始兴县志》载：“立春时鞭之。”[④] 广东《雷州府志》载：“至交春时，置土牛于署前，礼毕鞭之。”[⑤] 但是在一些其他地区却是在清晨大早举行，例如广东《乐昌县志》载：“厥明鞭春”，[⑥] 湖南《酃县志》载：“立春日清晨鞭春。”[⑦]

清代迎春礼仪举行的时间与汉代已经大有不同。汉代的礼仪仅于立春的当天举行，而清代的礼仪持续两天，迎春礼于立春的前一天举行，也就是说，是在立春之前举行，是名副其实的“迎春”。整个迎春礼俗的重场戏和最热烈的群众场面是立春前的迎春，而不是立春日的鞭春。迎春礼仪在汉代的主要功能是表时令，迎时气，而在清代则成为一个具有深厚群众基础的官方礼仪，成为一个热烈的节庆活动，其功能不仅是表时令，

---

① 湖北《应城县志》，光绪八年(1882)刻本，《汇编》(中南卷)，345页。
② 广东《乳源县志》，康熙二年(1663)刻本，《汇编》(中南卷)，729页。
③ 《大清通礼》卷二九，《四库全书》本，6—7页。
④ 广东《始兴县志》，民国十五年(1926)石印本，《汇编》(中南卷)，715页。
⑤ 广东《雷州府志》，嘉庆十六年(1811)刻本，《汇编》(中南卷)，850页。
⑥ 广东《乐昌县志》，同治十年(1871)刻本，《汇编》(中南卷)，707页。
⑦ 湖南《酃县志》卷九，同治十二年(1873)刻本。

而且是“官民同庆”，提供了官民社会互动的良机，具有多种社会功能。

迎春礼仪时间上的变动是与迎春礼俗功能的衍变和扩展相适应的。迎春在立春的前一天举行为这些功能的完成提供了充裕的时间。迎春礼的开始时刻相对较晚，是与它的群众性分不开的。如果迎春在清代依然在“夜漏未尽五刻”举行，这显然是不适宜的，因为清代迎春的参加者和观众不仅来自城里，而且还来自乡村，“士女蜂集，有数十里至者”。[①] 这些参加人员不仅有官员，而且有演员、农民和各行各业的行会。迎春队伍的汇集和组织需要时间。更为重要的是，清代的迎春需要观众，没有观众就失去了大张旗鼓进行迎春的意义，无法充分完成其多层次的社会功能。而观众之中许多是老人、妇女和儿童，如果迎春礼仪开始太早，当然对观众也不合适，因为立春时节在全国大部分地区还相当寒冷。

与迎春不同，鞭春在立春日的清晨大早举行。这个时刻与汉代迎春的时刻相同，也就是说，是在冬与春相交的时刻。刚刚过去的这一夜还属于冬，属于阴，那么即将到来的这一天已经属于春，属于阳。在许多地区是于立春时刻举行鞭春，则更突出了冬阴散尽，春阳回升的时刻，强调了这个季节间，尤其是寒冷季节到温热季节转换时的“门槛”部位。在驱旧迎新这一点上，清代的鞭春礼与汉代迎春礼的功能是相同的，由于这种功能上的限定，清代鞭春礼在时间上与汉代的迎春礼仍是基本一致的。

① 福建《漳州府志》，光绪三年（1877）刻本，《汇编》（华北卷），1313页。

二、地　点

清代的迎春礼和汉代一样仍在东郊举行，但是具体的地点并不相同。例如河南正阳，专门设置春场，[1] 山东招远在演武亭举行，[2] 辽宁盖平在东岳庙，[3] 锦县在靠近关帝庙的地方，[4] 湖北荆州在岱岳庙，[5] 陕西高陵在后土宫，[6] 福建龙岩和广东广宁在先农坛，[7] 浙江嘉兴在东塔寺，[8] 福建永福在重光寺，[9] 广西临桂在书院，[10] 湖南临武在成仙观，[11] 湖南清泉在太平寺，[12] 这些不同的地点表明，迎春举行的场所没有严格的定制，而是在"东郊"的大原则下，根据具体情况决定。它不排斥某些宗教，地点是多样性的：既有佛教的庙宇，也有道教的宫观，还有儒家的书院，只要它们处于东郊，就有可能被选作迎春的场所。

鞭春的场所也不完全相同，多数地区是在官署院内或者官署的仪门之前举行，但是也有例外。湖南会同在东郊迎接芒神、

---

① 河南《正阳县志》卷三，民国二十五年(1936)铅印本。

② 山东《招远县志》卷四，道光二十五年(1845)刻本。

③ 辽宁《盖平县志》，民国十九年(1930)铅印本，《汇编》(东北卷)，143页。

④ 辽宁《锦县志》，民国九年(1920)(铅印本)，《汇编》(东北卷)，191页。

⑤ 湖北《荆州府志》卷五，光绪六年(1880)刻本。

⑥ 陕西《高陵县续志》，光绪十年(1884)刻本，《汇编》(西北卷)，28页。

⑦ 福建《龙岩县志》卷二一，民国九年(1920)铅印本；《广宁县志》卷一二，民国二十二年(1933)铅印本。

⑧ 浙江《嘉兴府志风俗》卷三四，民国八年(1919)刻本。

⑨ 福建《永福县志》卷六，乾隆十四年(1749)刻本。

⑩ 广西《临桂县志》卷一二，嘉庆七年(1802)刻本。

⑪ 湖南《临武县志》，同治六年(1867)刻本，《汇编》(中南卷)，531页。

⑫ 湖南《清泉县志》，乾隆二十八年(1763)刻本，《汇编》(中南卷)，547页。

土牛，要迎入官署，但是鞭春要再抬到东郊，并在东郊鞭春。[①]在河南汝南于东郊迎春，但是次日依然在东郊鞭春。[②] 在辽宁盖平，“迎春后，送牛邑城隍庙内”，立春日在城隍庙鞭春。[③] 黑龙江双城在城东门外关帝庙行鞭春礼。[④] 广东新安在南山脚下鞭春。[⑤] 这个地点也应该是在城东南，正如在山西左云一样，“迎春于南门外之东郊”。[⑥]

汉代京城的迎春场所要在东郊八里之处，但是清代迎春不是离城八里举行，而是在城东就近一个适宜的场所。即使在都城北京，举行迎春的春场离东直门也只有一里远。[⑦] 汉代的迎春严格按照阴阳五行学说实施，《月令章句》说：“东郊去邑八里，因木数也。”清代迎春礼的主要功能不再是演示阴阳，顺应时气，而是“劝民力耕”，[⑧] 并借其演示社会政治结构。为了尽可能多地获取观众，这个地点必须是就近方便之处。又因为清代并没有宗教上的限制，所以迎春虽为官方礼仪，但对不同的宗教场所仍可以随宜而取，并无禁忌。

三、参　加　者

在朝廷规定的迎春礼制中，参加者是官员。《大清通礼》规

---

① 湖南《会同县志》卷五，光绪二年(1876)刻本。

② 河南《汝南县志》卷一〇，民国二十七年(1938)石印本。

③ 辽宁《盖平县志》，民国十九年(1930)铅印本，《汇编》(东北卷)，143 页。

④ 黑龙江《双城县志》，民国十五年(1936)，《汇编》(东北卷)，419 页。

⑤ 广东《新安县志》，嘉庆二十四年(1819)刻本，《汇编》(中南卷)，738 页。

⑥ 山西《左云县志稿》，光绪六年(1880)修，传抄本，《汇编》(华北卷)，559 页。

⑦ (清)富察敦崇《燕京岁时记》，47 页。

⑧ 福建《上杭县志》，乾隆二十五年(1760)刻本，《汇编》(华北卷)，1333 页。

定:“府州县正官率在城文官丞史以下”参加,[①]《礼部则例》载:“府州县正官率僚属”参加。[②] 有的地方志也笼统称为“立春日,官迎春”。[③] 尽管《大清通礼》仍然强调“文官”迎春,但是《礼部则例》中的“僚属”则没有这个限定,而在现实迎春礼仪中实际上参加者要多得多。不仅有文武官员和衙役,而且有书院师生、手工业者、农民、演员、乞丐等。

与汉代相比,清代迎春礼的一个重大的改变是武官的参加,这在汉代是禁止的。[④] 在清代,武官不仅可以参加,而且和文职官员一样祭祀芒神和鞭春,并且和文官一起参加春宴。县令乘轿子在前,武官骑马在后。在有的地区县令和武官都乘轿子。不同的只是轿子排场的大小。例如四川合川迎春时“知州盛服,八抬明轿”,而“捕厅先至,亦明轿四抬”。[⑤] 河北延庆“文武各官出东郊,设宴坐饮。”[⑥] 河北宣化“立春先日,县治备酒至春场,同文武官齐至”。[⑦] 武官不仅可以参加鞭春,而且还能和文官一样得到礼物。例如河南滑县“礼毕,送春花、春伞、土牛、芒神于同城文武各官及赞礼生。”[⑧] 在汉代,阴阳五行学说盛行,朝廷要严格按照“顺时气”的原则施政,“冬至之后,有顺阳助生之文,而无鞫狱断刑之政”。[⑨] 立春时节举行的礼仪当然应该“顺阳助生”,而不可“鞫狱断刑”,那么,立春的礼仪禁止与杀罚和刑狱相

---

① 《大清通礼》卷二九,6 页。

② 《礼部则例》卷三〇,4 页。

③ 湖南《零陵县志》,光绪二年(1876)刻本,《汇编》(中南卷),580 页。

④ 《后汉书》志第四《礼仪志》中,3102 页。

⑤ 四川《合川县志》,民国十年(1921)刻本,《汇编》(中南卷),205 页。

⑥ 北京市《延庆州志》,乾隆七年(1742)刻本,《汇编》(华北卷),17 页。

⑦ 河北《宣化县新志》,民国十一年(1922),《汇编》(华北卷),135 页。

⑧ 河南《重修滑县志》卷七,民国二十一年(1932)铅印本。

⑨ 《后汉书》卷三《章帝纪》,152—153 页。

关的武官参加，其象征意义是显而易见的。武官不能参加迎春的禁忌在清代已经完全消除。这表明，清代迎春的功能已经发生了变化。其主要功能不再是注重阴阳时节，而是注重官方礼仪中的尊卑，展示了官场中的等级，并且提供了一个增进官员之间的关系和官民之间的联系的机会。武官是地方政府结构中的重要组成部分，与清代迎春的功能相适应，那么他们的参加就是势所必然的了。

除政府官员之外，书院的师生也应邀参加迎春和春宴，观赏立春演剧。在清代，“各府、州、县俱设有教官，府学曰教授，直隶州厅学及单州厅学曰学正，县学曰教谕，其副者皆曰训导，一般的府、州、厅、县学皆一正一副。”[1] 在许多地方志中有教谕和训导参加迎春的记载，书生的地位在迎春礼仪中得到承认，因为他们也有希望成为官员。自从隋唐实行科举制度以来，书生有了晋官加爵的可能，可以作为准官员看待。在清代，经科举考试中选而进入官场的官员称为“正途出身”，否则便称为“杂色”，要受歧视。[2] 读书人在中国古代受到重视是与“学而优则仕”的科举制度相关联的，因此书生有资格参加迎春，和官员同起同坐。

参加迎春的手工业者和农民可以分为两种。或者他们是真正的手工业者和农民，或者他们是由演员扮演的手工业者和农民。山东招远“农人牵耕牛，荷田家器；各行结彩楼，楼额以牌，曰某行”。[3] 此外，还有春官和春吏，一般由机智灵活的乞丐、演员或者其他人扮演。例如在浙江定海由乞丐扮演，[4] 山西临晋

---

① 商衍鎏《清代科举考试述录》，6页，三联书店，1958年。

② 延涛、林声《中国古代的士》，70页。河南人民出版社，1992年。

③ 山东《招远县志》卷四，道光二十五年(1845)刻本。

④ 浙江《定海县志》，民国十三年(1924)铅印本，《汇编》(华东卷)，812页。

由演员扮演，[1] 在安徽南陵由衙役扮演，并抬土牛芒神。[2]

春官春吏是迎春礼俗中十分活跃的角色。扮演者穿官服，但是在许多地区，他们早在立春之前就开始活动，例如在湖北黄安，“春官服红袍，一隶持杖旁侍，沿门诵吉词，隶应曰是，谓之说春”。[3] 在有的地区，春官春吏于立春前一个月就向居民贺春。在四川三台，春官春吏“先一月，凡城市乡村人家，皆往说吉利语，索钱米不多，谓之报春。”而在迎春那天，“春官着彩衣舞于公堂，说吉利语”。[4] 在山西临晋，“腊月十五以后，乐户中，择黠辩者，假官束带，从以吏役，名曰春官春吏，遇官府豪门，铺面酒肆，辄有赞扬致语，冲口便道，索酒食，讨喜赏，谓之报春。”[5] 在山西翼城，地方政府于“立春前期一日，令唤乐户二名，假以冠带，一曰春官，一曰春吏，凡官长、荐绅之家，皆叩谒之，以报春。民间有市货者咸避焉，不则挈以去，无给直者。”[6] 在湖南澧州，则是于“立春之日扮春官，冠以乌纱，牵五色春牛，随处报春。以鞭击牛背，曰打春。”[7] 四川雅安“春官着彩衣舞于公堂，说吉利语，谓之“点春”。[8] 如果我们把整个迎春看作一个“戏剧”的话，那么春官所扮演的实际上是这出社会戏剧的丑角。他们是作为春天的象征出现的，他们的到来象征着春天的到来，但他们又不是以端庄的面目出现的，而是不乏插科打诨，取乐逗笑，这是与清代迎春热烈的节庆气氛相吻合的。这也说明，清代的迎

---

① 山西《临晋县志》，康熙二十五年(1686)，《汇编》(华北卷)，714页。
② 安徽《南陵县志》，民国十三年(1924)，《汇编》(华东卷)，1018页。
③ 湖北《黄安县志》，道光二年(1822)刻本，《汇编》(中南卷)，355页。
④ 四川《三台县志》，嘉庆二十年(1815)刻本，《汇编》(西南卷)，105—106页。
⑤ 山西《临晋县志》，康熙二十五年(1686)，《汇编》(华北卷)，714页。
⑥ 山西《翼城县志》，光绪七年(1881)刻本，《汇编》(华北卷)，649页。
⑦ 湖南《直隶澧州志》，同治八年(1869)刻本，《汇编》(中南卷)，656页。
⑧ 四川《雅州府志》，乾隆四年(1739)刻本，《汇编》(西南卷)，349页。

春主要地不再是一种庄严肃穆的宗教仪式，而是轻松欢乐的世俗仪式。

四、服　饰

政府官员在迎春礼中要穿朝服或者吉服。《大清通礼》规定：所有官员要“朝服”迎春，[1]《礼部则例》也载：“立春前一日迎春，应穿朝服。”[2] 由于《大清通礼》有所规定，所以各地的服饰没有大的差异。无论是知州还是承吏，“通着公服顶戴”，而“阖街执事人等皆美服”。至于簪花，各地有所不同。在湖北公安迎春日“邑大夫而下俱簪花盛服”。[3] 在湖北光化“官民皆簪花，儿女鲜衣竞观”。[4] 在湖北鹤峰，“胥吏插纸花帽侧，谓之春花。”[5] 四川合川“承吏各执春花，骑马”。[6] 福建上杭“县官率僚属披红簪花于东关外仁圣庙迎芒神土牛”。[7]

汉代迎春的服饰是青色，“京师百官皆衣青衣，郡国县道官下至斗食令史皆服青帻”，并且还要“立青幡”。[8] 按照阴阳五行学说，颜色中的青和方位中的东、季节中的春同属一类。汉代迎春的服饰为青色表明汉代的迎春是严格按照阴阳五行学说设计和实施的，而在清代，迎春要穿朝服是把迎春礼看作政府的一项政治活动。如果说汉代的迎春强调与天时的协和，那么清代的

① 《大清通礼》卷二九，7页。
② 《礼部则例》卷三〇，221页。
③ 湖北《公安县志》，康熙六十年(1721)刻本，《汇编》(中南卷)，404页。
④ 湖北《光化县志》“风俗”，光绪九年(1883)修，民国十二年(1923)重印。
⑤ 湖北《续修鹤峰州志》，同治六年(1867)刻本，《汇编》(中南卷)，441页。
⑥ 四川《合川县志》，民国十年(1921)刻本，《汇编》(西南卷)，205页。
⑦ 福建《上杭县志》，乾隆二十五年(1760)刻本，《汇编》(华东卷)，1333页。
⑧ 《后汉书》志第四《礼仪志》中，3102页。

迎春侧重人世间的沟通,具有更多的世俗的内容。

迎春服饰的颜色改变大概发生在唐宋时期。唐代还是以立春日祭祀青帝,《旧唐书·礼仪志》载:"玄宗开元二十六年,又亲往东郊迎气,祀青帝,以勾芒配,岁星及三辰七宿从祀。"青帝和勾芒以及岁星等各自设坛祭祀,青帝坛"坛上及四面皆青色"。[①]《新唐书·礼乐志》载,在孟春明堂读时令时,"皇帝服青纱袍,佩苍玉",[②] 唐代迎春以祭祀青帝为主,服饰也应为青色。宋代与唐代基本相同,"立春祀青帝,以帝太昊配,勾芒氏、岁星、三辰、七宿从祀。"[③] 即使在南宋时期也没有大的改变,"绍兴仍旧制,祀五帝于郊"。[④] 南宋孝宗淳熙二年(1238)十一月,诏为太上皇帝立春日行庆寿礼。"是日早,文武百僚并簪花赴文德殿立班.听宣庆寿赦。淳熙十年又诏以立春日为太上皇后行庆寿礼。[⑤] 文武百官庆寿所穿的衣服当然不能再是东汉时期与春相配的青色,而应该是表示吉祥和官职的颜色。迎春礼仪服饰颜色的改变或许与此有一定的关系。

彩花在唐代宫廷的立春活动中已是十分流行。宋之问和李峤等都有"奉和圣制立春日侍宴内殿出剪彩花应制"诗。[⑥] 但是关于官员鞭春戴花的较早的记载却是《辽史·礼志》,在辽代是皇帝戴花,并且赏赐群臣佩戴。《辽史·礼志》载,皇帝戴幡胜,等第赐幡胜,臣僚簪毕,然后举行仪式,鞭土牛。[⑦] 由于皇帝的赏赐,

---

① 《旧唐书》卷二四《礼仪志》四,913页。
② 《新唐书》卷一九《礼乐志》九,431页。
③ 《宋史》卷一〇〇《礼志》三,2461页。
④ 《宋史》卷一〇〇《礼志》三,2461页。
⑤ 《宋史》卷一一二《礼志》十五,2679—2680页。
⑥ 马东田主编《唐诗分类大辞典》,321页,四川辞书出版社,1992年。
⑦ 《辽史》卷五三《礼志》,876页。

戴花本身就是一种荣誉。在清代,参加迎春的官员才有资格戴花,这是一种社会地位的标志,使其群体的成员有别于其他的社会群体,在社会整体中体现这个群体的优越感,而在这个群体之中则会产生一种内聚力。再加上与民众有别的朝服公服,其凌驾于一般民众之上的印象在迎春礼仪中是格外鲜明的。这与迎春礼仪的新的社会功能是相适应的。礼仪中采用的象征是由其功能决定的,并且随着功能的变化而变化。彩花在立春的官方礼仪中不是出于对于美的追求,而是作为礼仪参与者的标志。

五、芒神和土牛

芒神和土牛在迎春和鞭春两个礼仪中都位于中心。它们的样式是朝廷在六个月之前就统一规定的,并在全国范围内实行。《大清会典》规定:"岁以六月移钦天监预定春牛芒神之制,冬至后辰日于岁德方取水土制造。"① 地方上土牛的制作也相当隆重,"先于冬至节备彩亭、仪仗、鼓乐至先农坛取土以塑牛。"② 或者在其他具有一定神圣意义的地方取土,据《闽小纪》载,"会城迎春,必于忠懿王庙前乞土作土牛始成。"③ 可见取土也是有着严格的限制的。

芒神和土牛的制作要严格按照规定的格式,形状和尺寸不能随意改变。在一些地方志中明确地记载了"芒神和土牛式"。土牛的每一部分都具有一定的象征意义。土牛身高四尺,象征

① 《大清会典》卷七四,763页。
② 四川《马边厅志略》,嘉庆十二年(1807),《汇编》(西南卷),414页。
③ 《福建续志》,乾隆三十三年(1768)刻本,《汇编》(华东卷),1193页。

四时，身长八尺，象征八节，尾长一尺二寸，象征十二月。土牛的头的颜色与这一年的干支中的干相配，身的颜色与这一年的干支中的支相配，肚子的颜色与这一年的纳音相配，土牛的角、耳朵和尾巴的颜色与立春这一天的干支中的干相配，腿的颜色与立春这一天的干支中的支相配，蹄子的颜色与立春这一天的纳音相配。土牛的嘴是张开还是闭合，尾巴是朝左还是朝右取决于这一年的阴阳。如果这一年是阳，那么口要张开，尾巴朝左；如果是阴，那么口要闭合，尾巴朝右。芒神同样具有时间上的象征意义。芒神长三尺六寸五分，象征三百六十五天；鞭长二尺四寸，象征二十四节气。土牛的老少取决于这一年的支，孟仲季衣色带色取决于立春这一天的支，衣色用克支，带色用生支。芒神的发髻的安置取决于立春这一天的纳音。如果纳音是金，那么发髻在耳前；如果纳音是木，那么发髻在耳后；如果是水，那么发髻要左前右后倾斜；如果是火，发髻要左后右前倾斜；如果是土，那么发髻要在脖颈正上方。芒神的掩耳取决于立春的时刻。如果立春在昼夜的子丑，那么两个掩耳要全戴，如果在寅时，那么揭开左边的掩耳；如果在亥时，揭开右边的掩耳；立春在卯至戌时则以手提掩耳，阳时以左手提，阴时以右手提。芒神所穿的服装鞋袜取决于立春日的纳音。如果纳音为水，服装鞋袜要穿戴齐全，如果是火，那么服装鞋袜要全部脱去，如果是土，只穿套裤，其余的不穿；如果是金或者木也都要齐全；但是如果是金，那么左边的行缠悬于腰；如果是木，那么右边的行缠悬于腰。土牛的鼻子用拘，拘用桑柘木制作。芒神手执鞭，鞭用柳枝制作。拘要系绳，鞭要着丝，这要取决于立春日的支。如果支为寅、巳、申或者亥，那么要用麻绳；如果是子、卯、午或者酉，要用苎绳；如果是丑、辰、未或者戌，要用丝绳。芒神立于土牛的左边或者右边要由这一年的阴阳来定。如果为阳，芒神立于土牛的左边；如果为

阴,芒神立于土牛的右边。芒神所立的前后的位置由立春日距离年关的前后而定。如果立春日在年关前五天以外,那么芒神立于土牛前;如果立春日在年关后五天以外,那么芒神立于土牛后;如果立春日在年关前后五天以内,那么芒神和土牛并立。[①]

从礼制的规定和县志的记载中可以看出,土牛是作为时间的标志出现的。它的所有的组成部分都是时间的象征。因此可以说,迎春的一个目的是宣告农耕开始的准确时间。但是在实际执行中,芒神和土牛并不都是以土制作,而是分为土制和纸制两种。土制,"预期塑春牛芒神,先一日已刻典史送至春场,安置在彩棚内。"[②] "束刍为神曰芒神,抟泥为牛曰春牛。"[③] 东北、甘肃一代纸制为多。在辽宁盖平,"先期搭一苇席棚,内设纸糊芒神春牛各像,其神服饰及牛身首之色,均按现年立春岁月日时各干支审定。制照芒神,或带耳幕,主春不寒,或履悬腰间,主春干,表示相反之意,往往有中。迎春后,送牛邑城隍庙内,至立春日时,众官齐集,鞭牛碎之,名曰打春。"[④] 一些地方在春牛身内还要充填干果食品之类,以便鞭春后让观众争抢。在河南如南"牛腹预藏胡桃、柿饼、栗、枣、花生等物,鞭后散落在地,民间男女多争食之。"[⑤] 在甘肃灵台,官员"用纸制就五色小鞭,共挞纸造大牛,谓之挞春。其时,乡民纷集,争夺牛纸,以为吉利。不然,咸称春气不发,则地方春苗不畅,全年时令不和。"[⑥]

---

① 湖南《酃县志》卷九,同治十二年(1873)刻本。

② 河南《正阳县志》卷三,民国二十五年(1936)铅印本。

③ 浙江《定海县志》,民国十三年(1924)铅印本,《汇编》(华东卷),812页。

④ 辽宁《盖平县志》,民国十九年(1930),《汇编》(东北卷),143页。

⑤ 河南《重修如南县志》卷一一,民国二十七年(1938)石印本。

⑥ 甘肃《重修灵台县志》,民国二十四年(1935)铅印本,《汇编》(西北卷),182页。

春牛多数用土制作，少数用纸。芒神和土牛由纸来扎制，但是仍然叫做“春牛”。在东北，芒神和土牛一般都是由纸制作，例如在吉林辑安，“并置纸扎牛一，芒神一”，[①] 在辽宁盖平，“先期搭一苇席棚，内设纸糊芒神、春牛各像”。[②] 在西北则是为芒神画像，迎春时“左列句芒神像，右列色纸做成春牛”。[③] 虽然以纸制作，但还是常常称其为土牛，这说明纸牛只是土牛的一种变异形态，它们的功能是一致的，例如四川梁山“扎画土牛”。[④] 四川广安则是“纸竹饰芒神、土牛，配以五行之色。”[⑤] 有的地方土牛纸牛并用，如福建龙岩县“土牛纸牛各一”[⑥] 湖北宜都在鞭春之后，“观者拉杂争取牛神纸竹或块”，[⑦] 但是多数还是以土制作。还有的地方也用真牛，如湖北，“立春先一日，官师班春于草市岱岳庙……农人牵生牛于有司堂上，扮播种犁田形样，撒谷满堂，取丰稔之兆。”[⑧]

官方对芒神十分敬重，有些地方志把“芒神”另起一行顶头书写。[⑨] 对芒神的祝辞也十分恭敬。陕西《高陵县志》载：“祝辞：惟神职司春令，德应苍龙，生意诞敷，品汇萌达，某等忝牧是邑，具礼迎新，戴仰和煦育我黎庶。”[⑩] 汉代的勾芒只是青帝的助手，在清代的迎春中没有青帝，只有芒神作为祭祀的对

---

① 吉林《辑安县志》，民国二十年(1931)石印本，《汇编》(东北卷)，336页。
② 辽宁《盖平县志》，民国十九年(1930)铅印本，《汇编》(东北卷)143页。
③ 甘肃《重修灵台县志》，民国二十四年(1935)铅印本，《汇编》(西北卷)179页。
④ 四川《梁山县志》，光绪二十年(1894)，《汇编》(西南卷)，296页。
⑤ 四川《广安州新志》，民国十六年(1927)重印本，《汇编》(西南卷)305页。
⑥ 福建《龙岩县志》卷二一，民国九年(1920)铅印本。
⑦ 湖北《宜都县志》，同治五年(1866)刻本，《汇编》(中南卷)416页。
⑧ 湖北《荆州府志》卷五，光绪六年(1880)刻本。
⑨ 湖南《会同县志》卷五，光绪二年(1876)刻本。
⑩ 陕西《高陵县志》，光绪十年(1884)，《汇编》(西北卷)，20页。

象。但是在一些地区勾芒是作为青帝来看待的。在山西洪洞，人们认为芒神即青帝，“春日先期，迎青帝土牛于东郊，”[1] “立春前日，府县迎青帝土牛于东郊”。[2] 这里的青帝实际上是勾芒。在一些地区勾芒又称为太岁。广东花县，迎春游行的队伍“所经之处，男女簇观，以芒神为太岁，争撒菽粟”。[3] 浙江湖州“又设芒神，俗名太岁”，[4] 但多数地区在迎春之后把芒神土牛安置在官署，一般是“土牛南向，勾芒神西向，具香案酒果祭勾芒神。”[5] 但是湖北京山方向不同，“迎春至县仪门外，土牛南向，芒神东向。”[6]

在河南一些地区，迎春礼与耕籍礼、土牛和生牛结合了起来。耕籍礼本来是一个独立的礼仪，如河南《信阳县志》所载的“耕籍”：“每岁仲春亥日巳时祭先农坛，午时行耕籍礼。”祭品多达九类二十一种，各官必须穿朝服，在对先农神庄重而繁琐的祭拜之后，才“更蟒衣，至籍田，行耕籍礼：正印官秉耒，佐贰执青箱播种，各官俱用右手扶犁，左手执鞭，各行九推礼，农夫终亩。耕毕，各回官厅更朝衣，望阙恭行三跪九叩头礼。耕籍器物为：“农具一，赤色；牛一，黑色；籽种箱一，青色。”[7] 或“知县扶耒，礼生执鞭”。[8] 在州府驻地，知府知县都参加时，则“知府秉耒，知县

---

① 山西《洪洞县志》，同治十一年(1872)刻本，《汇编》(华北卷)，669页。

② 浙江《建德县志》，乾隆十九年(1754)刻本，《汇编》(华东卷)，1045页。

③ 广东《花县志》，光绪十六年(1890)刻本，《汇编》(中南卷)，685页。

④ 浙江《湖州府志》，乾隆四年(1739)，《汇编》(华东卷)，730页。

⑤ 河南《通许县旧志》“礼乐志”，乾隆三十五年(1779)修，民国二十三年(1934)刊。

⑥ 湖北《京山县志》，光绪八年(1882)刻本，《汇编》(中南卷)394页。

⑦ 河南《信阳州志》“典礼志”，乾隆十四年(1749)刻本，民国重印。

⑧ 河南《正阳县志》卷三，民国二十五年(1936)铅印本。

撒种"。[①] 在河南某些地区迎春和耕籍两个官方礼仪结合了起来，如林县："迎春于东郊，耕籍田，鞭土牛"。[②] 在信阳"立春日……迎芒神于东郊，鞭土牛，行耕籍礼于社稷坛。"[③] 在汝南立春日郡守在东郊春场"亲自扶犁，绕春场一周，僚属亦次第仿行。春气透，鞭春牛。"[④] 广西博白"县正官率属各朝服诣春牛塘。县正官执犁一转，行鞭春礼毕，复乘马自东郊周行一匝，谓之游春。"[⑤] 这是耕后才鞭春。而浙江象山迎春日的"试耕种"和余姚的"布种于县门侧"也属于耕籍礼的范畴。[⑥] 这说明，尽管朝廷对芒神和春牛的制作已经做了详细的规定，但在具体执行中由于具体环境的不同仍然不一致。甚至在游行队伍中，有的地方也使用生牛。《青田县志》载："各坊以童子装像古人故事，皆乘牛，以应土牛动之令。"[⑦] 说明生牛的使用是土牛迎春意义的延伸。同时，人们对于土牛的意义也有了新的理解，土牛不再是送大寒的象征，而是耕牛的代表，用耕牛可以与此相应。

民间关于土牛的信仰是民众关心和参与迎春活动的驱动力之一，而官民对于土牛的共同信仰则增强了双方的认同感。相反，在礼仪规定中和迎春礼中比土牛更受官方重视的芒神却没有受到人们如此的青睐。官府于立春日"奉芒神供入府城隍庙"，[⑧]

---

① 河南《洛阳县志》"地理"，乾隆十年(1745)刻本。

② 河南《林县志》卷十，民国二十一年(1933)石印本。

③ 河南《重修信阳县志》"礼俗"，民国二十五年(1936)石印本。

④ 河南《重修汝南县志》卷一一，民国二十七年(1938)石印本。

⑤ 广西《博白县志》，道光十二年(1832)，《汇编》(中南卷)，1065页。

⑥ 浙江《象山县志》，道光十四年(1834)刻本，《汇编》(华东卷)，774页；《余姚县志》，光绪二十五年(1899)刻本，《汇编》(华东卷)，790页。

⑦ 浙江《青田县志》，雍正六年(1728)刻本，《汇编》(华东卷)，927页。

⑧ 浙江《归安县志》，光绪八年(1882)，《汇编》(华东卷)，682页。

农民只是“以芒神占岁水旱及人苦乐。”[①] 把芒神看作当年气候的预兆。在辽宁，人们认为“芒神，其衣服鞋帽可验人物之灾祥，年景之水旱：束红带，人多疾病，带帽则春冷，跣足则多旱，常相反，故曰‘谑芒’”。[②] 在湖北房县“视芒神衣履着否，以卜一岁苦乐”，认为“芒忙人不忙，芒不忙人忙”。[③] 在安徽怀宁，认为“如神赤脚作忙状则春事迟，着鞋作闲状则春事早，戴帽作寒状则春暖，脱帽作暖状则春寒，谓之拗神。”[④] 许多人们认为这个预兆很准确，但是也有人不大相信。无论何种情形，广大民众对芒神并没有真正敬若神明，而是对于春牛情有独钟。官方和民间对于芒神的态度是有所区别的。

在汉代，迎春只是在立春当天并且只是在东郊一个地点举行，树立土牛的仪式和迎春的仪式也是分开的。在清代，出土牛和迎春已经完全结合在了一起，那么，迎春礼仪中最重要的两个形象——土牛和芒神，也由于两个仪式的合一而出现在同一个场合。人们把二者的功能也结合了起来，认为“所以鞭土青使之动，送寒气而迎岁时，劝农之始也”[⑤]。同时认为“鞭土牛以宣春气”。[⑥] 有时人们也给以随意的解释，例如辽宁《盖平县志》所记：“或以为牛是惰(隋)炀后身，因其生前不道，获此罪遣。父老传闻如斯，姑志之。”[⑦] 这说明，农民对于迎春礼仪本身的意义和功能并没有深究。

---

① 山西《河津县志》，光绪六年(1880)刻本，《汇编》(华北卷)，703页。
② 辽宁《铁岭县志》，民国二十二年(1933)铅印本，《汇编》(东北卷)，113页。
③ 湖北《房县志》，同治四年(1865)刻本，《汇编》(中南卷)，453页。
④ 安徽《怀宁县志》，康熙二十五年(1686)刻本，《汇编》(华东卷)，955页。
⑤ 山西《马邑县志》，民国七年(1918)，《汇编》(华北卷)，557页
⑥ 山西《阳城县志》，同治十三年(1874)，《汇编》(华北卷)，620页。
⑦ 辽宁《盖平县志》，民国十九年(1930)铅印本，《汇编》(东北卷)，143页。

六、乐队和杂戏

朝廷礼制允许迎春使用鼓乐，但是对其他街头游艺杂剧则没有提及。然而在迎春礼俗活动中，戏剧及其他娱乐活动十分活跃。迎春实际上为官员和民众提供了一个娱乐的机会。河北《良乡县志》说“结彩演剧，与民同乐”，[①] 这是地方政府大张旗鼓操办娱乐活动的最好理由。

演剧活动一般由民间自己操办，如福建云霄“民间结彩为棚”，由“云霄县当铺鱼行承办”。[②] 在龙岩，“前一日，坊民扮戏剧为春景。”[③] 在湖北公安“民间扮演故事，游行城乡，手执春条，谓之迎春”。[④] 在河南信阳“市民为鱼龙角抵高跷诸戏，远近纵观。”[⑤] 但是演剧活动已经成为官方礼仪的一部分，因此许多地区都是由地方政府组织和支持或者资助的。河南郑县“先期十日，县官督饬乡地整办什物，选集少年，装演社伙”。[⑥] 山西临晋“临期先一日，县官勾集里家社火，杂以优人小妓，……亲诣东郊。”[⑦] 在广东曲江“乡民扮狮舞贺春”，“官赏以银牌”。[⑧] 山西《马邑县志》载“旧有公费，载在经制。其日，设宴于公堂，邀绅士同观，拨演俳优乐籍，男女杂陈。”[⑨] 这说明迎春演剧活动的确

---

① 河北《良乡县志》，康熙三十九年(1700)刻本，《汇编》(华北卷)，37页。

② 福建《云霄厅志》卷三，嘉庆二十一年(1816)修，民国二十四年铅印本。

③ 福建《龙岩县志》卷二一，民国九年(1920)铅印本。

④ 湖北《公安县志》“风俗”，同治十三年(1874)修，民国二十六年(1937)重印。

⑤ 河南《重修信阳县志》，民国二十五年(1936)，《汇编》(中南卷)，231页。

⑥ 河南《郑县志》，民国五年(1916)刻本，《汇编》(中南卷)，3页。

⑦ 山西《临晋县志》，康熙二十五年(1686)，《汇编》(华北卷)，714页。

⑧ 广东《曲江县志》，光绪元年(1875)刻本，《汇编》(中南卷)，704页。

⑨ 山西《马邑县志》，民国七年(1918)，《汇编》(华北卷)，557页。

是作为迎春礼俗的一个组成部分出现的。

迎春演剧的情形在各地也有所不同,有的是迎春出发前在官署演出,如甘肃岷州"立春先一日,里民具春幡,扮故事,曰'社火',并赴公堂演春,乃迎春于东郊"。[1] 福建云霄"童男女靓妆立棚上,十数人肩之以行,先诣厅署,谓之呈春。"[2] 有的是在迎春时演出,如河北宣化"立春先日,县治备酒至春场,同文武官齐至,演戏二三曲,随将春牛芒神抬至府堂。"[3] 有的在迎春之后演出,如山西榆社"立春先一日,知县具朝服,率僚属迎春于东郊……礼毕,同各官行春酒,演剧。"[4]

在一些地区,演剧活动早在立春前数日就已经开始。在山西临县"立春先数日,纠巫觋,倡优等,各逞所能于普化寺,谓之演春;妆饰整齐,呈于官及各绅衿家,谓过堂,即傩义也。"[5] 在安徽怀宁"立春先二三日各行户装故事、台阁、彩亭演于市。"[6] 但是演出活动的高潮是在迎春日,即立春前一日。在许多地区,立春游乐活动十分盛大,在福建平和"前一日,民间结彩架,选童男,靓(经)妆立架上,扮为故事,数人肩之以行,先诣县庭,谓之呈春,继出东郊迎土牛,周行街市。"[7] 童男女的装束是"珠翠罗绮相尚"。[8]《闽部疏》载:"闽俗,迎春日多陈百戏,盛亭台之饰,

---

① 甘肃《岷州志》,抄本,《汇编》(西北卷),212页。

② 福建《云霄厅志》卷三,嘉庆二十一年(1816)修,民国二十四年(1935)铅印本。

③ 河北《宣化县新志》,民国十一年(1922),《汇编》(华北卷),135页。

④ 山西《榆社县志》,光绪七年(1881),《汇编》(华北卷),576页。

⑤ 山西《临县志》,康熙五十七年(1718),《汇编》(华北卷),606页。

⑥ 安徽《怀宁县志》,康熙二十五年(1686)刻本,《汇编》(华东卷),955页。

⑦ 福建《平和县志》卷一〇,康熙五十八年(1719)修,光绪十五年(1889)重刊本。

⑧ 福建《云霄厅志》卷三,嘉庆二十一年(1816)修,民国二十四年铅印本;福建《漳浦县志》"风俗",康熙三十九年(1700)修,民国十七年(1928)重印。

坐婴儿高槊上，儿皆惯习，饮啖自若，了无怖惧。千夫百骑，绕堂皇而出，唱呼跳舞，劳以历书。”[①]

街头戏剧起源于大傩。“傩”，或称“大傩”。谯周《论语》注说：“傩，却之也。”[②] 大傩的主要目的在于驱逐瘟疫。《后汉书·礼仪志》载：“先腊一日，大傩，谓之逐疫。”[③] 但是大傩还有一个目的就是驱寒。蔡邕《月令章句》说：“日行北方之宿，北方大阴，恐为所抑，故命有司大傩，所以扶阳抑阴也。”[④] 卢植《礼记》注也说，大傩“所以逐衰而迎新”。[⑤] 寒为阴，而暖为阳，驱阴逐旧实际上就是驱寒，是一种向冬天告别的仪式。范根纳普（Gennep）指出，这种告别冬天和迎接夏天的仪式在世界上许多民族中都相当流行。[⑥]在清代，一些地方志的作者就认为这种街头杂剧来源于大傩。山东《济南府志》载：“市衢小儿，着彩衣，戴鬼面，往来跳舞，亦古人乡傩之遗也。”[⑦] 山西《临县志》载：“立春先数日，纠巫觋倡优等，各逞所能于普化寺，谓之演春。妆饰整齐，呈于官及各绅衿家，谓过堂，即傩义也。”[⑧] 在河南大冶“立春前三日，民扮狮子，戴鬼面，持斧跳舞里门绅士之家并索其室。”[⑨] 河南《新蔡县志》载：“立春前一日，伶人为甲仗鬼神之状，震金鼓跳叫县堂，遍及士夫家逐疫颂喜。”[⑩] 这里的“逐疫”

---

① 《古今图书集成》卷二〇，第3册，223页。
② 见《后汉书》志第五《礼仪志》中，注1，3128页。
③ 《后汉书》志第五《礼仪志》中，3127页。
④ 见《后汉书》志第五《礼仪志》中，注2，3128页。
⑤ 见《后汉书》志第五《礼仪志》中，注2，3128页。
⑥ Arnold van Gennep, *Übergangsriten*, p. 172.
⑦ 山东《济南府志》，康熙三十一年（1692）刻本，见山曼等《山东民俗》，山东友谊书社，1988年，3页。
⑧ 山西《临县志》，康熙五十七年（1718），《汇编》（华北卷），606页。
⑨ 湖北《大冶县志》，同治六年（1867），《汇编》（中南卷），325页。
⑩ 河南《新蔡县志》卷四，乾隆六十年修（1795）民国二十二年（1933年）重印。

依然可以看到大傩的遗迹，然而又发展了“颂喜”的功能，这与土牛从逐寒到报春，从驱凶到趋吉的转变是一致的。而在安徽和江西的一些地区这些立春的表演活动则直接被称为“傩”。安徽《祁门县志》载：“立春日，官长祀太岁，行鞭春礼，傩。”[①] 江西《萍乡县志》载：“立春先日，乡人抬傩神集于城，俟官迎春后即逐疫于衙署中及各民户。”[②] 可见在许多地区傩和迎春已经结合在一起。

迎春的街头杂剧有着不同的形式，这与地域性的音乐舞蹈和其他民间艺术有关。华北和东北有街头舞蹈“秧歌”和“旱船”等，宁夏则是“竹马秧歌，观者如堵。”[③] 河南称为“鱼龙角抵”和“高跷”。[④] 山西永宁“迎春之期，诸技艺各逞所能，城乡男妇聚观。”[⑤] 河南阳武“士人扮故事，乡民携田具，唱农歌，为兴东作之状，名曰演春。”[⑥] 在湖北黄安，“立春前一日，扮故事，打插秧鼓，唱插秧歌。”[⑦] 广东曲江“乡民扮狮舞贺春”。[⑧] 在辽宁，迎春时“盛陈卤簿仪仗，杂以秧歌、龙灯、高脚、旱船等剧，并具芒神春牛往东关高台庙拈香行礼，俗曰演春。”[⑨] 湖北公安“民间扮演故事，游行城乡，手执春条，谓之迎春”。[⑩] 在扬州“伶人锦服前导。又结彩为采莲船，以教坊女奏乐其中。”[⑪] 在云南和四川一

---

① 安徽《祁门县志》，同治十二年(1873)刻本，《汇编》(华东卷)，1036 页。
② 江西《萍乡县志》，同治十一年(1872)刻本，《汇编》(华东卷)，1067 页。
③ 宁夏《平罗纪略》，甘肃图书馆油印本，1965 年，《汇编》(西北卷)，247 页。
④ 河南《重修信阳县志》，民国二十五年(1936)，《汇编》(中南卷)，231 页。
⑤ 山西《永宁州志》，康熙四十年(1701)刻本，《汇编》(华北卷)，595 页。
⑥ 河南《阳武县志》，民国二十五年(1936)铅印本，《汇编》(中南卷)，83 页。
⑦ 湖北《黄安县志》，道光二年(1822)刻本，《汇编》(中南卷)，355 页。
⑧ 广东《曲江县志》，光绪元年(1875)刻本，《汇编》(中南卷)，704 页。
⑨ 辽宁《铁岭县志》，民国二十二年(1933)，《汇编》(东北卷)，113 页。
⑩ 湖北《公安县志》“风俗”，同治十三年(1874)修，民国二十六年(1937)重印。
⑪ 江苏《重修扬州府志》，嘉庆十五年(1810)刻本，《汇编》(华东卷)，488 页。

些地区造十二彩亭，如果闰月则造十三彩亭，这些彩亭又有“高台”和“矮台”之分。四川合州的迎春演剧是十分有名的，当地有“铜梁灯，合州春”之说。《合州县志》对此有详细记载：“立春前一日，市中商贾醵金装扮春亭，庆贺春禧。雇小儿装扮各项角色，配成剧目，架木为兀，中竖铁心，布束小儿胸背，牢系铁尖。务取小儿佳者，倩优伶装小儿为女子，装束头面，维妙维肖，目使昵，手使语，有戴花冠，有不冠者，外服鲜艳女衣，或铠甲及裙裤。中间配以戏中应有各务，如放狐，上站狐仙，其次有云，有弓，有树，系狐于树，作解狐状，下配文武二生。铁心由小儿胸穿彩裤直下，曲而系彩云一朵，又由树下穿狐身，下竖木兀。其他站立在伞边者，铁心一曲至中，人伞柄直下，下站一生，手执伞柄，铁心随手入袖至胸中，直下系木兀。他仿此，计三十架，上下总以不见铁心为巧。架，四人扛抬而行，遥望而知此为何戏。齐集厅署，候点某街某戏，岁有成例。各街富商炫装未满十岁儿童，冠一品顶戴，朝衣、朝服、朝靴；或扮小生，蓝衫头巾；或扮太子，雉冠雉尾，艳色花衣。衣冠先由成都买制。通行骑马调之。骑顶马在前，各春亭从之。”[1] 四川省绵竹县的“迎春图”年画对迎春娱乐活动作出了形象的描绘。其中一幅是迎春归来时的情景，最前面是一对大红方灯，引导着一队吹打乐队。后面是四川流行的七节断尾龙，再后面是悠然行进的“旱八仙”，在此之后是参加迎春的官员和士绅。在队伍斜前方，又赶来纸扎的站在龟鱼蚌蟹之上的“水八仙”。一旁还有一头彩狮在表演。另一幅年画展示的是立于“高桩平台”上的六台“大戏”、“御河桥”、“秦香莲闯宫”、“秋江”、“船舟借伞”、“盘山”和“西游记”，这都是当地最

---

① 四川《合川县志》，民国十年(1921)，《汇编》(西南卷)，204—205页。

流行的川剧折子戏。"[1] 这些平台造型优美，场面浩大，可见民众对于迎春活动的热心和重视。在中南和西南的一些地区还有少数民族参加迎春仪式，例如湖南新田，在祭芒神礼毕之后，"命各瑶人播鼓"。[2] 在湖南辰溪，"又有春鼓数十具，来自沅陵、石冈，先期遍行歌击，曰'打春'"。在湖南龙山，芒神土牛迎入官署之后，"乡人挂长鼓，随彩仗击而歌之，曰送新春。"[3] 在湖南新田，"峒瑶十数辈击长腰鼓，吹笙呜呜，团嗦亦随舞跳。"[4] 在四川叙永，迎春时，"仪仗鼓乐前导，县长乘舆，胥役徒行，苗民捧芦笙沿街跳舞。"[5] 在广西柳州一代，"行春之日例传瑶女踏歌，其各乡每岁俱挨次而来，诣公堂唱毕，各给盐斤许。"尽管此俗在府城柳州于乾隆时期"久已革除"，而在其属各县"尚有行之者"。[6]

地方戏的演出是迎春活动的一个重要内容，甚至可以说，街头戏剧的规模决定迎春礼仪的规模。立春的演剧有迎新之义，也含有祈年的意思，在陕西汉南"里社各扮故事，表曰庆丰年。"[7] 在河南清丰的迎春演剧尤其著名，"民间皆广扮优孟故事，冠诸邑。"[8] 南方立春演戏也很盛行。迎春演剧有街头杂剧，也有地方戏中的片断，例如河南郑县演出"昭君出塞"，"学士登瀛"，"张仙打弹"、"西施采莲"。[9] 实际上都是演出的片断，或

---

① 朱启新《"迎春图"年画》《历史月刊》，1994年第2期，63—64页。
② 湖南《新田县志》卷五，嘉庆十七年(1812)刻本。
③ 湖南《龙山县志》，光绪四年(1878)刻本，《汇编》(中南卷)，646页。
④ 湖南《新田县志》卷五，嘉庆十七年(1812)刻本。
⑤ 四川《叙永县志》，民国二十四年(1935)铅印本，《汇编》(西南卷)，165页。
⑥ 广西《柳州府志》，乾隆二十九年(1764)修，北京图书馆油印本，《汇编》(中南卷)，945—946页。
⑦ 陕西《汉南续修府志》，嘉庆十九年(1814)刻本，《汇编》(西北卷)，143页。
⑧ 河南《清丰县志》，同治十年(1871)增补康熙本，《汇编》(中南卷)，121页。
⑨ 河南《郑县志》，民国五年(1916)刻本，《汇编》(中南卷)，3页。

者只是这些戏曲中的造型。礼仪戏剧在中国有着悠久的传统和广泛的影响，北方的祈雨和祭火神的戏剧以及南方的社戏都属于礼仪戏剧。迎春演剧的公开理由是“与民同乐”。[①] 这是地方政府大张旗鼓操办娱乐活动的借口。这不仅可以粉饰天下太平，显示地方官与民同庆的气度，而且通过地方长官和各界民众的直接见面，可以在一定程度上缩短官民之间的距离。当然地方长官也可以借此机会来显示他的官威，以迎春游行的统领的形象体现他的地方最高长官的统帅地位，甚至毫不掩饰地以进献的方式来提高自己的威望，例如在山西临潼迎春时“乐人扮杂剧，女童唱春词，街民捧盒酒献官长，锣鼓彩旗，聚观杂沓。”[②]

杂剧搬演的过分铺张严重地冲击了迎春劝农的本义，有的地区在乾隆时期就进行了限制，例如乾隆《江都县志》载：“旧用彩亭、杂伎、莲船，近虑扰民，一切禁革矣。”[③] 嘉庆《扬州府志》也载：“近虑扰民，一切禁革，只迎土牛、芒神，如常仪。”[④] 清代后期对迎春演剧也进行过限制，光绪《三原县新志》对“鞭春礼”的按语说：“《会典》迎春只用鼓吹彩杖，其勒令各铺户装演故事、台阁，张鼓乐，树旗帜，并科派里长提取车马、优伶，严行禁止。”[⑤] 但是这些禁令却没有收到多大的效果，迎春演剧在许多地区还是十分兴盛，只是后来由于社会经济的原因，演习之风才有所收敛，例如在山西马邑“自公费裁，而乐籍亦凋零无人，宴随废不举，但于次日，送土牛芒神而已。”[⑥]

---

① 河北《良乡县志》，康熙三十九年(1799)刻本，《汇编》(华北卷)，37页。

② 陕西《临潼县志》，乾隆四十一年(1776)刻本，《汇编》(西北卷)，49页。

③ 江苏《江都县志》，乾隆八年(1743)刻本，《汇编》(华东卷)，492页。

④ 江苏《重修扬州府志》，嘉庆十五年(1810)刻本，《汇编》(华东卷)，488页。

⑤ 陕西《三原县新志》，光绪六年(1880)刻本，《汇编》(西北卷)，36页。

⑥ 山西《马邑县志》，民国七年(1918)，《汇编》(华北卷)，557页。

迎春演剧已经成为官方迎春礼俗的一部分,它壮大了迎春礼仪的声势,这实际上也壮大了官府的声威。另一方面,地方上的演剧活动也是一次群众性的娱乐活动,尤其是在那些地方戏盛行的地区,演剧活动具有更丰富的内容。在古代中国,迎神赛社的演剧活动十分活跃,如果说民间礼仪演剧主要宗旨是娱神,而迎春官方礼仪演剧主要是娱人,它一方面为广大民众提供了一个娱乐的机会,另一方面也为官府提供了一个在欢快轻松的气氛中展示官民的等级结构和改善官民关系的机会。

七、撒 米 豆

迎春礼是官方礼仪,按照礼制规定,平民百姓无权参加。但是实际上这个官方礼仪和民间节日已经结合了起来,老百姓可以和地方官绅共庆同乐。迎春的游行活动,给民众提供了以巫术手段为儿童驱除痘疹的机会。在清代的迎春活动中,"撒痘"的风俗十分流行。当游行队伍中的春牛在街上经过时,观众往春牛身上抛撒豆粒或者稻米。人们相信,"撒痘"可以驱痘。人们把春牛看作吉祥的象征,认为它可以为儿童带来健康和幸运。因此在一些地区还产生了和牛有关的其他习俗。

撒痘的习俗在全国十分普遍,基本可以分为以下几种类型:

1. 撒豆:

撒豆的流行地区主要是在东北、西北和华北等大豆产地。因为"豆"和"痘"同音,人们认为撒豆就是"撒痘",可以为孩子消除水痘。有些地方撒豆时往往也撒芝麻。因为豆粒的大小如痘,而音与"水痘"的"痘"相同,那么"芝麻"的大小如麻疹,而字音也同于麻疹的"麻",所以认为豆可消除水痘,而麻可以消除麻疹。例如陕西城固"男女携儿女看春,俟土牛过,争以豆、麻撒

之,谓之'散疹'。"[①] 既使在天各一方的海南岛也有相同的撒豆习俗,当"前导土牛自河口过南桥从北门人府"时,"人争撒豆谷,谓可消豆疹。"[②] 这里以豆喻水痘,以谷喻风疹。

2. 撒米:

在生产稻谷的南方,人们在迎春活动中往土牛身上撒稻米。撒稻米的意义不是驱痘或者散疹,而是"祈丰年"或者"打春"。安徽一带"以谷撒之,中者谓之得岁。"[③] 福建"观者多以米撒牛,以期丰穰",[④] 浙江萧山"撒米粟于芒神土牛之身,以祈丰稔"。[⑤] 在嘉兴"居人竞以米豆撒春牛背,曰'打春'。"[⑥] 有的地区综合了消痘和丰年两种说法,认为"掷菽粟,谓祈丰年,消痘疹。"[⑦] 这里掷菽粟消痘疹不是从同音上,而是从象形上来解释。以"菽"喻水痘,以粟喻风疹。撒米的地方也常夹有撒豆,如广东曲江县"老少盈途观春,撒米、麻、豆于土牛,谓之'驱厉迎祥'。"[⑧] 在浙江建德还冠以"春"字,"撒春豆、春米,以祈小儿稀痘"。[⑨]

3. 撒红豆和赤米

南方是红豆和赤米的主要产地,所以撒红豆和赤米的风俗也只能发生于南方。撒红豆和赤米的意义是驱除瘟疫,例如广

---

① 《陕西通志》,雍正十三年(1735)刻本,《汇编》(西北卷),5页。
② 海南《琼州府志》卷三,道光二十一年(1841)修,光绪十六年(1890)补刊本。
③ 安徽《南陵县志》"舆地",民国十三年(1924)铅印本。
④ 福建《龙岩县志》卷二一,民国九年(1920)铅印本。
⑤ 浙江《萧山县志》,乾隆十六年(1751)刻本,《汇编》(华东卷),640页。
⑥ 浙江《嘉兴府志》卷三四,民国八年(1919)铅印本。
⑦ 广西《藤县志》卷五,光绪三十四年(1908)铅印本。
⑧ 《古今图书集成》卷二〇,第3册,213页。
⑨ 浙江《建德县志》,乾隆十九年(1754)刻本,《汇编》(华东卷),1045页。

东归善"以麻、豆、赤米掷牛，云散瘟疫。"[①] 广东番禺"以红豆、五色米洒之，以消一岁之疾疹。"[②] 在广东石城，人们撒豆时还夹杂砂子，"儿童争以豆谷、砂石撒土牛，谓之消疹。"[③] 有的地方还撒茶或者红糟，如浙江缙云"小儿女带茶、米、豆等物撒春牛，谓可消疹疫"，[④] 福建诏安"竞以咸米、红糟抛打春牛"。[⑤]

人们相信土牛和儿童的健康有密切关系，除了在迎春游行时往土牛身上撒豆撒米之外，民间还有摸土牛、转土牛和以豆挂春牛角的风俗，例如云南楚雄"立春日领小儿摸土牛。"[⑥] 在河北顺德"小儿竞从土牛腹下转递，曰稀豆。"[⑦] 陕西葭县"携小儿过牛腹下，以祝长大。"[⑧] 在山西潞城和襄垣，"迎春时，民携小儿转春牛身上下，以禳儿疹。"[⑨] 在山东黄县"通衢抱孩稚过牛，撒豆于其上，谓出豆(痘)稀"。[⑩] 江苏丹阳"以小儿跨春牛背，谓之过春"。[⑪] 在陕西岐山于"春日，民间以线贯豆，争挂牛角，用禳儿疹"。[⑫] 在河北永平"有幼孩者，则以袋盛豆挂牛角，谓可稀痘"。[⑬] 山西灵石"作小袋，内藏豆、谷，挂春牛角，谓消痘疹之

---

① 广东《归善县志》卷一五，乾隆四十八年(1783)刻本。

② 广东《番禺县志》卷六，同治十年(1871)刻本。

③ 广东《石城县志》，光绪十八年(1892)刻本，《汇编》(中南卷)，830页。

④ 浙江《缙云县志》，乾隆三十二年(1767)刻本，《汇编》(华东卷)，929页。

⑤ 福建《诏安县志》，民国三十一年(1942)铅印本，《汇编》(华东卷)，1320页。

⑥ 云南《楚雄县志》"风俗"，宣统二年(1910)抄本。

⑦ 河北《顺德府志》，乾隆十五年(1750)刻本，《汇编》(华北卷)，474页。

⑧ 陕西《葭县志》，民国二十二年(1933)石印本，《汇编》(西北卷)，88页。

⑨ 山西《潞城县志》，光绪十年(1884)刻本，《汇编》(华北卷)，634页；山西《襄垣县志》，民国十七年(1928)铅印本，《汇编》(华北卷)，613页。

⑩ 山东《黄县志》，乾隆二十一年(1756)刻本，《汇编》(华东卷)，223页。

⑪ 江苏《丹阳县志》，光绪十一年(1885)刻本，《汇编》(华东卷)，476页。

⑫ 《陕西通志》，雍正十三年(1735)刻本，《汇编》(西北卷)，5页。

⑬ 河北《永平府志》，乾隆三十九年(1774)刻本，《汇编》(华北卷)，224页。

灾。"[1] 在浙江分水还要给豆粒染色,"挂五色豆于土牛角,祈小儿稀痘"。[2] 有的地方还把有关习俗与生牛连在一起,例如在云南宣威,"农人以赤土涂牛角耳。"[3] 在河北沧县"民间以红色染牛角"。[4] 在陕西澄城"牛马耳系色布絮。"[5] 这里很可能是染耕牛的牛角。这些民间习俗直接地或间接地与迎春官俗中的土牛有关,有的地区把相关的活动也称之为"打春",陕西洛川和高陵"立春,用朱墨画牛角及小儿顶,曰'打春'。"[6] 撒米、麻、豆于土牛,这个机会并非是人人都有,只有城里人或者离城较近而有机会"观春"的人才能参与,但是为生牛系色布或染牛角则易行多了,即使在没有迎春盛典的穷乡僻壤,人们依然可以藉"牛"进行驱厉迎祥。这是由与迎春官俗相关的"撒豆"习俗转变而来的,是官礼影响民俗,城市习俗影响乡镇习俗的结果。这里把对土牛的信仰推而广之,结合了民间对于颜色的信仰,以红色画符驱邪,使其更加通俗化和普遍化。

八、牛土或牛纸

这里的"牛土"或"牛纸"是指在官署鞭春之后,也就是在土牛或纸牛被打碎之后,围观的民众抢得的土块或纸片。人们相信,牛土或牛纸可以带来吉利。因为人们认为春牛是春的象征,

---

① 山西《灵石县志》,民国二十三年(1934)石印本,《汇编》(华北卷),583页。
② 浙江《分水县志》,光绪三十三年(1907),《汇编》(华东卷),637页。
③ 云南《宣威州志》"风俗",光绪三十四年(1908)抄本。
④ 河北《沧县志》,民国二十二年(1933)铅印本,《汇编》(华北卷),369页。
⑤ 陕西《澄城县志》,咸丰元年(1851)刻本,《汇编》(西北卷),53页。
⑥ 陕西《洛川县志》,嘉庆十一年(1806)刻本,《汇编》(西北卷),121页;陕西《高陵县志》,光绪十年(1884)刻本,《汇编》(西北卷),21页。

所以争抢"牛土"或"牛纸"的行为称为"抢春"。

抢春的习俗在各地普遍存在,但是抢春的意义在不同的地区有所不同。按其用途和意义大体可以分为以下几种:

1. 涂灶

在北方许多地区,人们把抢到的牛土用来涂灶,例如在山东临沂和阳谷、在陕西的高陵和靖边等地,陕西《靖边志稿》载:"署中鞭春毕,小民争抢土牛,得撮土即调水涂灶。"[①] 涂灶的目的当然是希望灶火旺盛。但是在高陵,人们认为涂灶可以驱除大蚂蚁,"至日,县人争裂土牛皮以涂灶,曰祛蚍蜉。"[②] 在安徽滁州,也是"取春牛土泥灶,云辟虫蚁"。[③] 在广东恩平,"取土牛泥涂灶,以肥六畜。"[④]

2. 涂槽

在山西一些地区,人们把抢到的牛土用来涂槽,例如在山西同官,人们认为涂槽不仅可以驱除大蚂蚁,而且可以保佑牲畜肥壮,"人争裂土牛皮以涂槽,曰祛蚍蜉,祈牲畜肥腯也。"[⑤]

3. 涂灶和涂槽

在陕西清涧,人们把抢到的牛土不仅用来涂灶,而且用来涂槽。涂灶可以保佑家庭平安,而涂槽则保佑牲畜兴旺,《清涧县志》载:"立春日,县署鞭春毕,争擒春牛,得撮土归,调水泥灶,并涂槽枥间,谓可保平安,并致畜牧繁息。"[⑥]

4. 糊器

---

① 陕西《靖边志稿》,光绪二十五年(1899)刻本,《汇编》(西北卷),85页。

② 陕西《高陵县志》,光绪十年(1884)刻本,《汇编》(西北卷),21页。

③ 安徽《滁州志》,康熙十二年(1673)刻本,《汇编》(华东卷),1003页。

④ 广东《恩平县志》"风俗",道光五年(1825)刻本。

⑤ 山西《同官县志》民国二十一年(1932)铅印本,《汇编》(西北卷),59页。

⑥ 陕西《清涧县志》,道光八年(1828)刻本,《汇编》(西北卷),108页。

在陕西一些以牛土涂灶的地区，还以土牛的席片和纸糊成盛粮食的器具，认为可以祈年。在陕西靖边，“立春日，署中鞭春毕，小民争抢春牛，得撮土即调水涂灶，或剥得牛身席片，用纸糊为器，谓岁收必丰，年运必达。”[1]

5. 涂墙

在华北一些地区，人们把抢到的牛土用来涂墙，认为可以驱除臭虫。在天津“至期鞭土牛，观者取土涂壁。”[2] 在河北永平，“届时，鞭而击碎……所鞭土，市民争取涂灶或涂壁，云去臭虫。”[3]

6. 置于牲圈

在陕西一些地区，人们把抢到的牛土置于牲圈，认为可以利牲畜，如陕西汉南和宁陕，“有司祀勾芒神，鞭土牛毕，民多争取土块，归置牲圈，取畜养蕃息意也。”[4] 在山西潞城和襄垣，“鞭春时拾春牛土，以禳牛瘟。”[5] 在福建平和，“人家争取牛土投豕牢内，祝豕肥大焉。”[6] 在福建漳浦，“人家争取牛土投豕牢内，祝豕肥大如牛。”[7] 在广东茂名、高州等地：“夺牛腹中稻草，云养豕肥。”[8] 在广东南雄，“民间取土置猪食槽下，云易长而

---

① 陕西《靖边志稿》，光绪二十五年(1899)刻本，《汇编》(西北卷)，85页。

② 《天津卫志》，康熙十三年(1674)修，民国二十三年(1934)校印，《汇编》(华北卷)，41页；《天津府志》，光绪二十五年(1899)刻本，《汇编》(华北卷)，42页。

③ 河北《永平府志》，乾隆三十九年(1774)刻本，《汇编》(华北卷)，224页。

④ 陕西《汉南续修府志》，嘉庆十九年(1814)刻本，《汇编》(西北卷)，143页；陕西《宁陕县志》，道光九年(1829)刻本，《汇编》(西北卷)，156页。

⑤ 山西《襄垣县志》，民国十七年(1928)铅印本，《汇编》(华北卷)，613页；山西《潞城县志》，光绪十年(1884)，《汇编》(华北卷)，634页。

⑥ 福建《平和县志》卷一〇，康熙五十八年(1719)修光绪15年(1889)重刊本。

⑦ 福建《漳浦县志》“风俗”，康熙三十九年(1700)修，民国17年(1928)重印。

⑧ 广东《高州府志》“舆地”，光绪十五年(1889)刻本。

肥。"[1]

7. 置于蚕室

在一些养蚕的地区，人们把抢到的牛土置于蚕室，认为可以宜蚕，如在浙江湖州，"人皆争取其土，以为宜田蚕。"[2] 在北方的养蚕地区，人们也认为春牛可以宜蚕，只是不用牛土，而是用春杖，因为牛土已经派了别的用途。例如在陕西高陵，"至日，县人争裂土牛皮以涂灶，曰祛蚍蜉；夺春杖以育蚕，谓蚕盛也"。[3]

8. 置床

在南方一些地区，人们把抢到的牛土置于床下，认为可以驱邪避灾，例如在广东澄海，"民间争拾牛土置床，谓可压邪。"[4] 宝山则"争取春牛土置床下，云宜田蚕"。[5]

9. 画符

有的地区，人们还用牛土在房门上画符，认为可以驱邪避灾，在陕西吴堡，"立春日，用牛土书字于门，曰'镇宅'。"[6]

抢春的目的和牛土的用法是多种多样的，有的认为驱虫，有的认为保平安，有的认为益畜或益蚕，在江西兴安，人们"争拾牛土，谓可疗疾"。[7] 有的地区甚至认为春牛可以给人们带来财气，例如在广东丰顺，人们"争取土牛以归，以为利市。"[8] 这些习俗都与当地民众的生活息息相关，都有实用的目的。一般来

---

① 广东《直隶南雄州志》，卷九，道光四年(1824)刻本。

② 浙江《湖州府志》"风俗"，同治十三年(1874)刻本。

③ 陕西《高陵县志》，光绪十年(1884)刻本，《汇编》(西北卷)，21 页。

④ 广东《澄海县志》，嘉庆二十年(1815)，《汇编》(中南卷)，773 页。

⑤ 上海市《宝山县志》，光绪八年(1882)刻本，《汇编》(华东卷)，67 页。

⑥ 《陕西通志》，雍正十三年(1735)刻本，《汇编》(西北卷)，5 页。

⑦ 江西《兴安县志》，同治十年(1871)刻本，《汇编》(华东卷)，1095 页。

⑧ 广东《丰顺县志》"风俗"，光绪十年(1884)刻本。

说，牛土的放置总是与当地人们最关心的事物有关，而牛土放置的地方都有约定俗成的象征意义。

关于土牛的信仰是相当普遍的，不仅民众信奉，官方也信奉，例如在四川涪州，官府也要保存春牛的一部分，以祈丰年，"鞭牛碎，将牛首留之库内，以贮丰余。"[1] 在江西永丰，鞭牛后，"诸人蜂拥争拾其碎土，执事者解牛革及其肠尾，以鼓吹导送县衙。"[2] 但是对于土牛的原始意义，人们也并没有完全忘记，认为"祀芒神毕，击土牛碎之，即出土牛以送寒气之遗也。"[3] 这种解释是完全正确的，但是应该同时注意到土牛意义的转换。在东汉以前，土牛本来是寒冷的象征，出土牛以送寒气，但是迎春则是迎春阳，是迎暖，那么土牛在民间信仰中也渐渐衍变为春阳的象征，阳可以使灶火旺盛，可以使牲畜肥壮，可以使蚕室温暖，进而和吉利联系了起来，可以祈丰年，保安康，甚至可以驱邪避灾，发财利市。在牛土的有关信仰和行为中，可以看到春牛象征意义变迁的踪迹和民间信仰趋吉避凶的心理特征。

九、小 春 牛

鞭春之后要送春，即地方政府给乡绅送小芒神和小春牛，有的地方还送给政府各部门。这种作为礼品的春牛芒神有的是泥塑，有的是画像，小巧玲珑，精致可爱，以盘或以亭装饰托送。送春由鞭春时的胥役和乐队以官府的名义执行，例如在河北永平

---

① 《古今图书集成》卷一九，第3册，213页。

② 《古今图书集成》卷一九，第3册，212页。

③ 湖北《公安县志》"风俗"，同治十三年(1874)修，民国二十六年(1937)重印。

“随从鼓乐，将别塑小芒神、土牛分献各官府及乡宦，谓之送春”。[①] 在湖南长沙，“胥役别以小牛、丝鞭鼓乐送乡达，谓之送春牛”。[②] 这些小芒神和小土牛要由官府事先预订，由工匠制作，并事先送到官署保存，例如在河北宣化“县令偕属诣府堂，打春毕，另将小牛芒神送各衙门及本城缙绅，皆预令工先期备办，送县待用者。”[③] 在江西德化，“是日多为小土牛，置纸亭中，佐鼓吹送诸荐绅”。[④] 在湖南零陵“礼胥以盘贮小土牛送乡绅家”。[⑤] 在有的地区，地方政府要送小春牛给乡里，例如广东潮州“胥吏以小土牛贻里社，谓之发春”。[⑥] 有些地区由春官送春，例如湖北郧县“春官于绅士人家送土牛，乘阳气也”。[⑦] 春牛送到之后，乡绅一般要给赏钱，例如在福建漳平“鼓吹导送泥塑芒神土牛于绅衿家，以邀赏赉”。[⑧] 有的地区不是送泥塑芒神土牛，而是送芒神土牛的画像，例如河南林县“颁送芒神、土牛画像”，[⑨] 河北延庆“以纸画芒牛之形，令鼓乐春官遍送乡达，谓之送春”。[⑩]

送春活动同样也体现了社会等级差别，送春的对象是乡绅，而不是平民百姓。例如在山东济南“为小土牛，遍送缙绅家，及门，鸣鼓乐以献，谓之‘送春’。”[⑪] 对“缙绅家”不仅要“遍送”，而

---

① 河北《永平府志》，乾隆三十九年（1774）刻本，《汇编》（华北卷），224页。

② 湖南《长沙县志》，嘉庆二十二年（1817）刻本，《汇编》（中南卷），473页。

③ 河北《宣化县新志》，民国十一年（1922）铅印本，《汇编》（华北卷），135页。

④ 江西《德化县志》“地理”，同治十一年（1872）刻本。

⑤ 湖南《零陵县志》，光绪二年（1876）刻本，《汇编》（中南卷），580页。

⑥ 广东《潮州府志》“风俗”，乾隆四十年（1775）刻本，光绪十九年（1893）重刻。

⑦ 湖北《郧县志》，同治五年（1866）刻本，《汇编》（中南卷），450页。

⑧ 福建《漳平县志》“舆地”，道光十四年（1834）修，民国二十四年（1935）重印。

⑨ 河南《林县志》，民国二十一年（1932）石印本，《汇编》（中南卷），125页。

⑩ 河北《延庆州志》，乾隆七年（1742）刻本，《汇编》（华北卷），17页。

⑪ 山东《济南府志》，康熙三十一年（1692）刻本，见山曼等《山东民俗》，3页。

且要"鸣鼓乐以献",正如山西翼城春官和春吏的报春,"凡官长、荐绅之家,皆叩谒之",而对于平民百姓则不予顾及,甚至欺压,"民间有市货者咸避焉,不则挈以去,无给直者。"[①] 但是"人盼幸福树望春"是民族的心理定势,春牛在整个汉民族文化中被公认为是春天的象征,而象征符号在民族文化中是共同的,没有阶级和阶层的区分,那么平民百姓也想得到小春牛这个春天的象征,则必须自己买。在一些地区,小春牛在集市上可以买到,例如在河南洛阳"百姓买小春牛,依官式五色装,或相献遗"。[②] 据乾隆《洛阳县志》载,这些缩小了的芒神、土牛和春仗由塑匠制作,"勾芒神像及土牛各长三寸许。又以细竹苇作胎,黄纸裹之,彩丝交缠,曰春仗。绅宦官送,士民自卖买。"[③]

送春并不是清代的发明,而是早已有之,正如同治《德化县志》所说,送春"盖仿古太守颁春遗意"。[④] 早在北宋时期,在开封、祥符两县"府前左右百姓卖小春牛,往往花装栏坐,上列百戏人物,春幡雪柳,各相献遗"。[⑤] 南宋时,朝廷"掌管预造小春牛数十,饰彩幡雪柳,分送殿阁,巨珰各随,以金银钱彩段为酬"。[⑥] 但是清代的送春主要是地方政府送给乡绅,已经不是一般的节日应景活动,而是具有深刻的政治含义。地方上的迎春活动可以增强官绅关系,送春也体现了这个功能。由地方政府购置春牛和芒神作为祝贺立春的礼物,并在鞭春仪式过后,委派乐队分

---

① 山西《翼城县志》,光绪七年(1881)刻本,《汇编》(华北卷),649 页。

② 河南《洛阳县志》,嘉庆十八年(1813)刻本,《汇编》(中南卷),261 页;《河南府志》,乾隆四十四年(1779),《汇编》(中南卷),259 页。

③ 河南《洛阳县志》"地理",乾隆十年(1745)刻本。

④ 江西《德化县志》"地理",同治十一年(1872)刻本。

⑤ (宋)孟元老撰,邓之诚注《东京梦华录注》,卷六,171 页。

⑥ (元)周密《乾淳岁时记》,《说郛》一百二十卷本,卷六九,3207 页。

送给地方乡绅，这是对乡绅的尊崇和对其社会地位的肯定。在当时的社会，官绅关系对于地方长官有着十分重要的意义，许多地方豪绅不仅有重大的政治影响，而且常常掌握着地方上的经济命脉。由于采取回避制度，地方政府主要长官均为外地人，如果没有本地乡绅的支持，他们就不能有效地对这个地区进行统治，甚至连自己的乌纱帽也保不住。因此，官府便利用这个官方可以操纵的机会，以报春、送春的手段来提高士绅的社会地位和表示官府对他们的敬重，以此增强官绅之间的关系，争取他们的支持和合作。

第五节　结　　语

迎春礼仪的结构在全国基本上是一致的，早在乾隆年间，《潞安府志》的编者就指出了立春官方礼俗以及民间习俗的这种普遍性："立春：迎春、鞭春及春盘、春饼，海内俱同。"[①] 编者在这里强调了这种共同性，但是具体的执行并不完全相同，尤其是北京的迎春礼仪与外地的迎春礼仪有着较大的区别。

清代朝廷不举行迎春仪式，皇帝也不参加迎春。所谓"遵制鞭春"只是"各省会州府县卫"等地方政府的责任，对朝廷并不适用。相反，皇帝和皇后还要接受下属的节日进献和祝贺。关于地方上迎春礼的意义，礼制并没有作出明确的规定。迎春礼仪的劝农意义是显而易见的，但这是它的表层意义，是地方政府宣扬的意义，也是居民理解的意义。因为这个意义与农民的利益和国家的利益息息相关，所以它易于为人们所接受。但是春宴，

---

① 山西《潞安府志》，乾隆三十五年(1770)刻本，《汇编》(华北卷)，610页。

演春，规模宏大的游行队伍，送春等等，却另有意义。它们蕴含着迎春礼仪的深层意义：

1）这个礼仪为地方政府提供了一个与政府官员改善关系的机会。所有的文武官员都要参加，他们共同祭祀芒神，鞭打春牛，接受祝贺。他们在春场的群众集会上是作为一个整体出现的，作为一个与普通民众相对照并且高于民众群体的一个整体存在，这无形增强了他们的内聚力。

2）这个礼仪可以增进政府和民众的关系。在春场迎春和游行中，绅士、行会、农民和群众都参加，有的是位于台上，有的位于台下，有的围观，即使妇女儿童也通过撒痘和抢春参与迎春活动，可以说是官民同庆同乐。

3）这个礼仪为地方政府提供了一个与乡绅改善关系的机会。这首先在送春上体现出来。小芒神和小春牛是具有象征意义的节日礼物，只有乡绅才能获得送春的殊荣，这是官绅之间联络感情，加强社会联系的一种手段。

4）这个礼仪提供了娱乐的机会。这个功能没有得到强调，甚至相反，在一定程度上受到压制，但是这却是迎春礼俗的主要功能之一，如果没有群众集会，没有游行和撒痘，没有街头戏剧和舞蹈，没有抢春和送春，那么民众不会对迎春表现出这样大的兴趣。

迎春礼俗是一个以官方礼仪为主导，以民间习俗为基础的节日庆祝活动，官方礼仪和民间习俗融为一体，具有复合的结构和多重的功能，但是它是以官方礼仪为核心的，官方礼仪影响和带动了民间的各项有关活动，而形成了某些习俗。迎春礼俗是探讨官方礼仪与民间习俗相互关系的一个好例。但是我们还应该注意到，在立春文化发展史上，除了官方礼俗这条线索之外，还有一条民间风俗的线索，这是与官方礼俗并行的一条线索，两

条线索尽管有相当密切的关系，并在一定程度上相互影响，但是从各自的结构和功能上看民间习俗是相对独立的，有着悠久的历史和广泛的影响，对此当然也应该进行深入的研究。

第五章　清代立春民间习俗

立春是一个节气，也曾是我国历史上一个重要的农业节日，有着十分丰富的节日庆祝活动。这些活动大体上可以分为两个部分，一个是官方礼仪，一个是民间习俗。官方礼仪即自东汉起实施的迎春礼，是由官府组织，主要由官员参加，依据一定的礼制所举行的有组织的礼仪活动；民间习俗是民间自发的庆祝活动，主要包括节日饮食，节日服饰，节日交往以及节日信仰活动等。立春的民间习俗源远流长，它与立春的官方礼仪并行发展，既相互影响，相互联系，又相对独立，具有独特的内容。犹如立春的官方礼俗在清代达到它历史发展的顶点一样，立春的民间习俗在清代也达到了它的极盛时期，而在民国以后随着官方礼俗的废除而逐渐衰落。因此，有必要对清代立春的民间习俗单独进行探讨，以期能够充分了解与官方礼俗有别的民间习俗的面貌和特点。

清代立春的民间习俗十分丰富，这是与清代民间对立春的重视分不开的。浙江《德清县新志》载："立春节，除举迎春、鞭春仪节外，民间颇重视之，有'立春大如年'之谚。"[①] 浙江《昌化县志》载："立春日，相庆贺如元旦，写'宜春'二字，贴于

---

① 浙江《德清县新志》，民国二十一年(1932)铅印本，《汇编》(华东卷)，743页。

门庭。"[①] 可见在江浙一带，立春颇有新年的热烈气氛。在其他地区，立春的民间习俗也十分丰富，而这些习俗不仅与大自然中明媚秀丽的春光春色相吻合，而且还常常与一定的民间信仰相关联，具有深厚的信仰基础。也就是说，民众对立春的每一种民间习俗都有一定的"说法"，有着自己的诠释，而这些信仰及诠释又常常与健康、吉祥、气候和年景有关，从而达到外在的民俗形态的"美"与内在的民俗心态的"愿"的统一，不仅体现了民间习俗中普遍的趋吉避凶的民俗心理，而且显示了民众热爱自然，顺应天时的审美情趣。这可以从以下立春民俗的几个方面得到验证。

第一节　节日饮食

节日饮食不仅是节日习俗不可分割的组成部分，而且往往是一个节日的代表和象征。许多节日都有自己独特的节日食品，这种现象在世界上相当普遍，例如在印度的灯节要吃"狄瓦"甜食，收获节吃"米盘"，中国上元节吃元宵，端午节吃粽子，中秋节吃月饼。卡陶纳-阿坡特(Katona-Apte)指出："各类节日都要庆祝一番。从营养学的观点看这也是很重要的，因为包含着宴席……对于许多经济状况低劣的人们来说，这是他们可以放开量饱餐一顿的唯一机会。但是如果仅仅从营养学的角度去解释节日饮食显然缺乏说服力，因为节日食品往往是特定的食品，从营养学的观点去看常常既不具有质又不具有量。"[②]不同的节日

---

① 浙江《昌化县志》，乾隆十三年(1748)刻本，《汇编》(华东卷)，619页。

② Judit Katona-Apte, "Dietary Aspects of Acculturation: Meals, Feasts, and Fasts in a Minority Community in South Asia", in: Margaret L. Arnott(ed.), *Gastronomie-The Anthropologie of Food and Food Habits*, Chicago 1975, p.321.

食品使节日各具特色，它们的象征意义要比它们的营养价值重要得多，民众对节日食品的认同和享用正是基于它们各自独特的象征意义，而主要不是营养价值。立春的节日食品同样首先基于它们的象征意义，同时又受到地理环境和饮食习俗的限制。在中国北方，人们在立春吃萝卜，吃春饼，在中国南方吃生菜，吃春饼或者春卷，而春盘在北方和南方都很流行。

一、立春饮食的种类

1. 萝卜

在中国北方，立春盛行吃萝卜，又常常称其为“咬春”，但是地域不同，社会阶层不同，吃萝卜的方式也不完全一样。吃萝卜可以分为啃、切片、切丝、做馅等多种形式。京津一带以及山东的习俗是生吃囫囵萝卜。明人刘若愚《明宫史》载：“至次日立春之时，无贵贱皆嚼萝卜，名曰‘咬春’。”[①] 清初乾隆年间潘荣陛的《帝京岁时纪胜》载：“生食水红萝卜，名曰‘咬春’。”[②] 清光绪富察敦崇的《燕京岁时记》载：“妇女等多买萝卜而食之，谓可以却春困也。”[③] 这说明“咬春”的习俗明清以来在北京一直很流行。河北吴桥“咬鲜红莱菔，谓之嚼春，可以顺气醒睡”，[④] 可见也是整食。在山东临沂地区，立春这天人人手拿一个生萝卜，待立春时刻一到，不约而同的咬下去。[⑤] 在中国最东北部的黑龙

---

① (明)刘若愚《明宫史》，《学津讨原》本，新文丰出版公司影印本，第13册，486页。

② (清)潘荣陛《帝京岁时纪胜》，8页。

③ (清)富察敦崇《燕京岁时记》，47页。

④ 《古今图书集成》卷一九，第3册，210页。

⑤ 山曼等《山东民俗》，4页。

江省以及在西南地区的贵州，人们不仅同样是食生萝卜，并也认为可以消除睡意。[①] 可见不论是在东北、华北还是西南地区，立春都吃萝卜，而且吃萝卜的意义都是祛春困。在天津，人们相信立春萝卜还有增强生育机能的功效，《天津志略》载："妇女多食紫萝卜，谓为'子孙萝卜'。"[②] 在北京也是如此，"妇女等多买萝卜而食之"，尽管说"谓可以却春困"，[③] 但实际上也隐含了增强生育机能的功效，这种观念在天津和北京应是一致的。因为"却春困"并不只是限于妇女，男人和儿童也有春困，妇女立春吃'子孙萝卜'应该与生儿育女有关。

在山西把萝卜切成片生吃，这也称为"咬春"，《阳城县志》载："民间啖莱菔片，名曰咬春。"[④]《直隶绛州志》和《河津县志》都载："立春，啖萝卜数片，名曰咬春。"[⑤] 有的地方则把萝卜切成丝吃，《南宫县志》载："立春日，以萝卜为细菜，五辛为春盘，面为春饼，谓之'赏春'。"[⑥] 如果说山东的"咬春"有着粗犷豪爽的风格，那么山西的'赏春'则带有温文尔雅的情调。

有的地方认为吃萝卜是取与春季物候相适应的新生之义，如山西《阳城县志》载："民间茹萝卜、面饼，即荐辛，取春生之意也。"[⑦] 这种咬春的习俗以及咬春应节的观念甚至影响到某些少数民族，如《回民月令》载："立春，食生菜，不可过取，迎新之

---

① 黑龙江《双城县志》，民国十五年(1926)，《汇编》(东北卷)，419页。贵州《玉屏县志》，贵州省图书馆油印本，《汇编》(中南卷)，455页。

② 《天津志略》，民国二十年(1931)铅印本，《汇编》(华北卷)，52页。

③ (清)富察敦崇《燕京岁时记》，47页。

④ 山西《阳城县志》，同治十三年(1874)刻本，《汇编》(华北卷)620页。

⑤ 山西《直隶绛州志》，光绪五年(1879)刻本，《汇编》(华北卷)，695页；山西《河津县志》，光绪六年(1880)刻本，《汇编》(华北卷)，703页。

⑥ 河北《南宫县志》，道光十一年刻本，《汇编》(华北卷)，483页。

⑦ 山西《阳城县志》，康熙二十六年(1687)刻本，《汇编》(华北卷)689页。

意而已。"①

蔬菜是食物组成的一个不可缺少的部分，古人早就知道它的重要性，所谓饥馑的馑，就是指蔬菜歉收而言，即《尔雅》所说"谷不熟为饥，蔬不熟为馑"。② 萝卜已有两千年的栽培史，是中国大部分地区的主要蔬菜之一。③ 在春秋时期，食用的蔬菜多达四十多种，其中人工栽培或经人工保护的有瓜、瓠、菽、韭、蒜、葵、芹、蔓菁等十五六种，但是萝卜那时还和荼、蒲、荠 、蕨、荇、苋、卷耳一样，不是人工栽培，只是野生蔬菜，为人们在灾荒年份替代粮食食用。④《诗经》中提到132种植物，其中作为蔬菜的有二十多种，萝卜即其中之一。《诗经》中的"采葑采菲"，葑是蔓青，菲就是萝卜。⑤ 萝卜在《尔雅》中已经有了新的名字，称为葖和芦葩。《尔雅》说："葖芦葩。"这是以"芦葩"来解释"葖"。"葖"应该是当时的学名，而"芦葩"应该是当时的俗称。《尔雅》注说："葩宜为菔。"就是说"芦葩"就是"芦菔"。⑥《尔雅》是秦汉时期的"名物词典"，这说明萝卜在当时应该是相当普遍的了，而且从那时起，这个俗称与其后很长一个时期萝卜的名称"芦菔"是一致的。汉代扬雄《方言》也采用了"芦菔"这个名称，并强调了"芦菔"和"芜菁"的区别，还说"其角及根、叶，并可生食"。⑦ 东汉时，宫廷中也种有萝卜，《后汉书》载，在长安幽闭的宫女"掘庭中芦菔根，捕池鱼而食之"。⑧ 南北朝时，贾思勰《齐民要术》提到

---

① 山西《阳城县志》，康熙二十六年(1687)刻本，《汇编》(华北卷)689页。

② 《尔雅注疏》卷六，《十三经注疏》本，2607页。

③ 辛农《简明农业科学词典》，青岛出版社，1988年，420页。

④ 郭文韬《中国农业科技发展史略》，116页。中国科学技术出版社，1988年。

⑤ 《中国古代史常识》，中国青年出版社，1980年，65—66页。

⑥ 《尔雅注疏》卷八，《十三经注疏》本，2626页。

⑦ (清)钱绎《方言笺疏》，190页。上海古籍出版社，1984年。

⑧ 《后汉书》卷一一《刘盆子传》，482页。

种萝卜的方法，说“种菘、芦菔法与芜菁同。”[①] 但是萝卜早期并非味美，陶宏景说：“芦菔是今温菘，其根可食，俗人蒸其根及作菹食，但小薰臭尔，叶不中啖。又有赤根，细而过辛，不宜服之。”[②] 芦菔至少在唐代就已经称为萝卜，对于种萝卜也有了丰富的经验，《郭橐驼种树书》在“菜”条目下叙述到：“种萝卜宜沙壖地，五月犁五六遍，六月六日种，锄不厌多，稠即少种。”[③] 在唐代已经培育出味美可口的萝卜优良品种，杜甫诗曾赞美道：“长安冬菹酸且绿，金城土酥净如练。”[④] 这里的土酥就是萝卜。萝卜当时的价格也比较高，“秋中卖银，十亩得钱一万。”[⑤] 唐宋时期萝卜的种植已经十分普遍。苏轼诗说：“芦菔根尚含晓露，秋来霜雪满东园，芦菔生儿芥有孙。”[⑥] 认为“以蔓菁同为羹，固可斗胜酥酪，至槌根烂煮，研米为糁，宽胸助胃，不必以味胜矣。”[⑦] 可见萝卜在当时已作为主食的一种代用品，即可以与蔓菁一起做羹，也可以与米糁一起煮饭。杨万里诗：“雪白芦菔非芦菔，吃来自是辣底玉。”[⑧] 此期萝卜的味道已经大有改进。苏恭曰：“莱菔即芦菔也。嫩叶为生菜食，大叶可熟啖。陶氏言不中食，理丧其真也。”[⑨] 说明此时品种已经经过改良，并不一定是陶弘景言之有差。在明代，萝卜不仅种植普遍，食用广泛，而

---

① 贾思勰《齐民要术》卷三，《四部丛刊》本，30页。

② 见（明）李时珍《本草纲目》卷六“莱菔”条“集解”，中国书店，1988年，第3册，69页。

③ 引自《古今图书集成》卷七〇，第65册，739页。

④ （唐）杜甫“病后遇王倚饮赠歌”，《杜工部集》卷2，《四部备要》本，11页。

⑤ 《方言》按语，见《古今图书集成》卷七〇，第65册，739页。

⑥ 引自《古今图书集成》卷七〇，第65册，744页。

⑦ 引自（清）吴其濬《植物名实图考》卷四，上海：商务印书馆，1957年，87—88页。

⑧ 引自《古今图书集成》卷七〇，第65册，744页。

⑨ 见（明）李时珍《本草纲目》卷六，“莱菔”条“集解”，第3册，69页。

且已经相当便宜。李时珍认为古人和时人对其利认识不够,他在《本草纲目》自注中说:“莱菔今天下通有之……其根有红白二色,其状有长圆二类,大抵生沙壤者脆而甘,生瘠地者坚而辣,根叶皆可生,可熟,可菹,可酱,可豉,可醋,可糖,可腊,可饭,乃蔬中之最有利益者,而古人不深详之。岂因其贱而忽之耶?抑未谙其利耶。”[①]《农桑通诀》也说:“蔬茹之中,惟蔓菁与萝卜可广种,成功速而为利倍。然蔓菁北方多获其利,而南方罕有之。芦菔南方所通美者,生熟皆可食,淹藏腊豉以助时馔,凶年亦可济饥,功用甚广。”[②] 萝卜的种植、制作加工和储藏都有一套成熟的经验。王象晋《群芳谱》有“制香萝卜”方。[③]《四时类要》记载了萝卜种植和储藏的方法:“大萝卜初伏种之,水萝卜末伏种,皆候霜降,或淹或藏,皆得用。如要来年出种,深窖内埋藏,中安透气草一把。”[④] 萝卜作为节日食物进入立春是与萝卜种植和食用的日益普遍分不开的,与萝卜储藏技术的成熟也有关系。

北方的萝卜多品质优良,这是北方咬春习俗盛行的前提。《王祯农书》说:“莱菔……今俗呼萝卜,在在有之,北方者极肥,食之无柤。[⑤] 中原有迭称者,其质白,其味辛甘,尤宜生啖……四时皆可种,然不如末伏秋初为善。”[⑥]《本草纲目》引苏颂曰:“莱菔南北通有,北土尤多。有大小二种,大者肉坚,宜蒸食,小

---

① (明)李时珍《本草纲目》卷二六,第3册,69—70页。

② 引自《古今图书集成》卷七〇,第65册,740页。

③ (明)王象晋《群芳谱》卷一,《中国科学技术典籍通汇》,第3册,288页。河南教育出版社,1994年。

④ 引自(明)徐光启《农政全书》,《中国科学技术典籍通汇》,第2册,684页。

⑤ (明)徐光启《农政全书》引文为:“北方者极脆,食之无查(渣)。”见《中国科学技术典籍通汇》,第2册,683页。

⑥ (元)王祯《王祯农书》卷二九,《中国科学技术典籍通汇》,第1册,733页。

者白而脆，宜生啖。河朔极有大者，而江南安州、洪州、信阳者甚大，重至五六斤，或近一称，亦一时种莳之力也。"[①] 苏恭曰："莱菔……江北、河北、秦晋最多，登莱亦好。"[②]《王世懋瓜蔬疏》载："萝卜须长而白如雪，甜而消如梨者，乃称绝品。南北两京多圆而大，赤色虽佳，味殊不敌也。"[③] 当代流行的谚语也不乏对萝卜的赞美，一则江西谚语说："信丰（江西）有三宝，酱油、瓜子、萝卜饺。"[④]《滇海虞衡志》载："滇产红萝卜颇奇，通体玲珑如胭脂，最可爱玩，其至内外通红，片开如红玉板，以水浸之，水即深红。粤东市上亦卖此片，然犹以苏木发之，兹则本汁自然之红水也。罗次人刨而干之以为丝，拌糟不用红曲，而其红过之。"[⑤]《宁州志》载："萝卜红者名透心红，移去他郡则变，亦即此，食法生熟皆宜。"[⑥] 可见在这些地区萝卜品质优异，深受人们喜爱，而萝卜具有优良品质的地区的咬春习俗也最普遍。

人们对于萝卜的喜爱与萝卜的药用价值也有一定的关系。萝卜在唐代已作为药物使用，《唐本草》中有比较详细的著录，萝卜汁和叶子都可入药，"散服及泡煮服食，大下气，消谷和中，去痰癖，肥健人；生捣汁服，止消渴，试大有验。"[⑦] 清王士雄《随息居饮食谱》详细记述了萝卜的药用价值："生者，辛甘凉，润肺化痰，祛风涤热，治肺痿吐衄，咳嗽失音，涂打扑汤火伤，救烟熏欲死，噤口毒痢，二便不通，痰中类风，咽喉诸病，解酒毒，煤毒，茄

---

① （明）李时珍《本草纲目》卷二六，第3册，69页。
② 见（明）李时珍《本草纲目》卷二六，第3册，69页。
③ 引自《古今图书集成》卷七〇，第65册，739页。
④ 何学威《中国风土谣谚释》，湖南美术出版社，1986年，127页。
⑤ 引自（清）吴其濬《植物名实图考》卷四，87页。
⑥ 引自（清）吴其濬《植物名实图考》卷四，87页。
⑦ 引自《古今图书集成》卷七〇，第65册，741页。

子毒，消豆腐积，杀鱼腥气。熟者甘温，下气和中，补脾运食，生津液，御风寒，肥健人，已带浊，泽胎养血，百病皆宜。四季有之，可充粮食。故'膳夫经'云：贫窭之家，与盐饭偕行，号为'三白'，不仅为蔬中圣品也……以坚实无筋，皮光肉肥者胜，荤肴素馔，无不宜之，亦可腌晒作腊，酱制为脯。"[①]《清异录》载："郑居易计部言，其家自先世多留带茎萝卜悬之檐下，有至十余年者，每至夏秋有病痢者，煮水服之即止，愈久者愈妙。"[②] 又载："范济略代巡述中州一带，巡病嗽，久不愈，甚危，征医各府，归德以熟水一盂饮之，觉嗽似少止，再求一杯，又觉少愈，因询此何水？其人答曰：'村野无茶，适煮萝卜干，遂以奉用。'医曰：'吾生平最喜食此，偶途中用尽，敢求少许？'其家馈以数升。医食数日，嗽全愈。及见代巡，病与已同，诊脉后出一方，因向代巡云：'药须医人自煎，恐他人煎不得法，药难取效。'及煎时，潜以萝卜干加人，数日，代巡病愈，大神其技，给冠带，作兴(情理上许可)千金，遂成富室。"[③] 又载："曩客骊塘书院每食后必出菜汤，青白极可爱，饭后得之，醍醐未易，及此询庖者正用菜与莱菔细切，以井水煮之，烂为度，初无他法，后读坡诗，亦只用蔓菁莱菔而已。诗云：'谁知南岳老，解作东坡羹，中有芦菔根，尚含晓露清。勿语贵公子，从渠厌膻腥。'以此可想二公之好尚矣。今江西多用此法。"[④] 此外，人们认为萝卜为凉性，可解面毒，"食面必食芦菔。"[⑤]《植物名实图考》载："一老医病嗽，饮村民煮萝卜干水稍

---

① (清)王士雄《随息居饮食谱》，南京：48—50页。江苏科学技术出版社，1983年。

② 引自《古今图书集成》卷七〇，第65册，744页。

③ 引自《古今图书集成》卷七〇，第65册，745页。

④ 引自《古今图书集成》卷七〇，第65册，744页。

⑤ (宋)罗愿《尔雅翼》，《学津讨源》本，第8册，370—371页。

止，即以此治一官，久嗽寻愈，亦萝卜子治喘嗽之效，而味甘平，于久嗽气虚尤宜。”[1] 萝卜对于消食化积也很有疗效，尤其是萝卜子，可消面食，“凡人饮食过度，生嚼莱菔便消。”[2]《宁化县志》记载了一个与道教有关的民间故事，形象生动地表述了民间关于萝卜药效的信仰：“齐州有人病狂，云梦中见红裳女子引入殿中，小姑令歌。每日遂歌，云：五零楼阁晓玲珑，天府由来是此中，惆怅闷怀言不尽，一丸萝卜火吾宫。有一道士云：此犯大麦毒也。少女心神，小姑脾神，经言萝卜制麦毒，故曰火吾宫也。遂以药并萝卜治之，果愈。”[3] 一个与佛教有关的民间故事也谈到萝卜，认为萝卜“性能消食，尤制麦毒”，称“昔有婆罗门僧东来，见食麦面者，惊云：此大热，何以食之！及见食中有莱菔，乃云：赖有此解之。自此相传食面必啖芦菔。”[4] 杨亿《谈苑》说：“江东居民言：种芋三十亩，计省米三十斛；种萝卜三十亩，计益米三十斛。言其消食也。”[5] 又说：“有中豆腐毒者，百治不效，忽见卖腐人言其妻误以萝卜汤入锅中，遂致不成。其人心悟，乃以萝卜汤饮之而瘳。”[6]《五色线》载：“王旻好劝人食芦菔根叶，冬食功多利甚，养生之物也。”[7] 当代民谚称：“冬吃萝卜夏吃姜，不劳医生开药方。”“萝卜上了街，药铺不用开。”[8] 都是讲萝卜的药用价值。

中国北方立春吃萝卜的习俗还有地理上的原因。在北方，

---

① 引自(清)吴其濬《植物名实图考》卷四，88页。
② 福建《长汀县志》卷三〇，光绪五年(1879)刻本。
③ 福建《宁化县志》卷二，同治八年(1869)刻本。
④ 福建《宁化县志》卷二，同治八年(1869)刻本。
⑤ 福建《宁化县志》卷二，同治八年(1869)刻本。
⑥ 福建《宁化县志》卷二，同治八年(1869)刻本。
⑦ 引自《古今图书集成》卷七〇，第65册，745页。
⑧ 马文飞《健康与食物》，北京：25页。科学普及出版社，1982年。

萝卜是作为水果的代用品来看待的，在许多地区，有些优良品种是作为水果来食用的。由于地理条件的差异，北方的水果不如南方丰富，尤其是冬春季节，更是缺乏新鲜水果。以前，北方人在冬天一般只能过年或者在婚礼上吃到少量干果。而萝卜是冬春季节的主要蔬菜，农民家庭常常大量储藏，即使在城市里，居民也可以很方便地在街上买到。《城北集诗注》载："立春后竞食生萝卜，名曰'咬春'，半夜中街市犹有卖者，高呼曰：'赛过脆梨'。"[1] 雩娄农对萝卜的特性及北京人的食用习惯作了生动描述，他说："萝卜，天下皆有佳品，而独宜于燕蓟。冬飚撼壁，围炉永夜，煤焰烛窗，口鼻炱黑，忽闻门外有卖水萝卜赛如梨者，无论贫富耄稚，奔走购之，唯恐其过街越巷也。琼瑶一片，嚼如冰雪，齿鸣未已，众热俱平，当此时何异醍醐灌顶？都门市谚有'冷官热做，热官冷做'之语，余谓畏寒而火，火盛思寒，一时之间，气候不同，而调剂适宜，则冷而热，热而冷，如环无端，亦唯自解其妙而已。"[2] 南方的冬天不是太冷，一般也不须生火炉，因此身上也不像围火炉的那些北方人那样燥热，须吃生凉萝卜滋阴除热。

2. 生菜

在中国北方立春吃萝卜，而在南方却是吃生菜。关于立春饮食的文献记载中常出现生菜，但是各地生菜的含义并不尽相同。广东乾隆《顺德县志》说立春"啖春饼、辣菜"，[3] 但是咸丰《顺德县志》说立春"啖生菜、春饼"，[4] 可见此地的辣菜就是生

---

① 引自李家瑞《北平风俗类征》，6页。商务印书馆，1934年。

② （清）吴其濬《植物名实图考》卷四，88页。

③ 广东乾隆《顺德县志》乾隆十五年（1750）刻本，《汇编》（中南卷），792页。

④ 广东《顺德县志》，咸丰六年（1856）刻本，《汇编》（中南卷），794页。

菜。在这里生菜是一物二名。但是《花县志》载："以素粉拌生菜"，[①]《鹤山县志》说："以姜葱拌生菜"，[②] 又只称为"生菜"。《三水县志》则说"食春菜"。[③] 很明显，辣菜、生菜和春菜都是同一种蔬菜。这里的"春菜"不过只是以节日命名而已。但是《中国食品事典》的解释却与此不同，认为春菜就是芥菜，认为"芥菜"是"辣芥、辣菜、春菜和春不老的别名"。[④] 这种芥菜其味辛辣，一般需炒食或腌渍食用，这显然不是上面所说的立春生食的春菜，更不是生菜。早在南宋时期，芥菜就与生菜和莴苣并列，其区别是显而易见的。[⑤]

在北方的地方志关于立春习俗的记述中，有时也出现"生菜"、"春菜"和"辛菜"。山东《夏津县志》载："如期食生菜迎新，阴阳生送春牛。"[⑥] 在河北遵化"立春日啖饼食生菜迎新"。[⑦]《定州志》和《陵川县志》也都提到立春吃"春饼"和"生菜"，[⑧] 但是这里的"生菜"不可能与南方现在称为生菜的叶菜相同，因为山东、河北和山西并不出产这种蔬菜。在这些地区地方志中的"物产志"中也不见关于"生菜"的记载。此外，在这些地区的其他县志中，也没有提到立春食用"生菜"。这里说的生菜有两种可能，一是指"生食的蔬菜"，例如河南称立春吃的蔬菜为"生菜"，即萝卜和其他可凉拌的蔬菜。河南《辉县志》载："杂切生

① 广东《花县志》，光绪十六年(1890)刻本，《汇编》(中南卷)，685页。
② 广东《鹤山县志》，油印本，年代不详，《汇编》(中南卷)，811页。
③ 广东《三水县志》，嘉庆二十四年(1819)刻本，《汇编》(中南卷)，792页。
④ 书籍文物流通会编印《中国食品事典》，东京，1966年，55页。
⑤ (宋)吴自牧《梦粱录》卷一八，《学津讨源》本，第11册，441页。
⑥ 山东《夏津县志》，乾隆六年(1741)，《汇编》(华东卷)，140页。
⑦ 《古今图书集成》卷二〇，第3册，210页。
⑧ 河北《定州志》，道光二十九年(1849年)刻本，《汇编》(华北卷)，323页。山西《陵川县志》，民国二十二年(1933)铅印本，《汇编》(华北卷)，636页。

菜，曰春盘，裹以薄饼食之，曰咬春。”[①] 河南《郑县志》载：“举酒则切粉皮，杂以七种生菜，供之筵间。”[②] 很显然，这里的“生菜”和南方所说的生菜并非一义。“七种生菜”是指的七种可以生食的蔬菜，那么《夏津县志》、《定州志》和《陵川县志》中所说的“生菜”也应该与此相同。二是指一种叶子可以生食的莴苣。《中国食品事典》和《简明农业科学词典》都认为生菜又称为“叶用莴苣”。[③] 李时珍《本草纲目》说：“白苣、苦苣、莴苣俱不可煮烹，……通可曰生菜。”[④] 高士奇《北墅抱瓮录》说：“生菜，花如苦菜，春秋可再种。略点盐醋，生挼，食之甚美，故名。”[⑤] 吴其濬认为生菜即白苣，“与莴苣同而色白，剥其叶生食之，故俗呼生菜”。[⑥] 光绪《肃州新志稿》载：“莴苣：有黑白二子，俗名生菜，可生食。”[⑦] 《甘肃通志稿》载：“莴苣：二种，叶圆而薄者曰生菜，叶尖而生笋者曰莴苣。”[⑧] 这里的生菜是指莴苣的一种。

立春食生菜的习俗在汉代就已经形成，东汉崔寔《四民月令》载：“凡立春日，食生菜，不过多取迎新之意而已，及进浆粥，以导和气。”[⑨] 《遵生八笺》说：“晋于立春日以萝菔、芹菜为菜盘

---

① 河南《辉县志》，乾隆二十二年(1757)刻本，《汇编》(中南卷)，78页。

② 河南《郑县志》，民国五年(1916)，《汇编》(中南卷)，3页。

③ 书籍文物流通会编印《中国食品事典》，58—59页。辛农《简明农业科学词典》，420页。

④ (明)李时珍《本草纲目》卷二六，第3册，140页。

⑤ (清)高士奇《北墅抱瓮录》“生菜”，《学海类编》本。

⑥ (清)吴其濬《植物名实图考》卷四，93页。

⑦ 光绪《肃州新志稿》“物产”，见邵国秀编《中国西北稀见方志》，第7册，中华全国图书馆文献缩微中心，1994年8月，537页。

⑧ 《甘肃通志稿》卷一四，民国二十年抄本，见邵国秀编《中国西北稀见方志》，第1册，456页。

⑨ 引自《古今图书集成》卷十九，第3册，223页。

相馈。唐立春日春饼、生菜号春盘，故苏诗‘青蒿黄韭试春盘’。”① 东汉和唐代的生菜究竟是何种蔬菜，此处并不明确，但是《遵生八笺》以苏轼诗‘青蒿黄韭试春盘’解释唐代的春盘，可见唐宋时期的生菜并不是今天南方的“叶用莴苣”，而是指青蒿黄韭等可以生食的蔬菜。《清波杂志》载：“绍兴丁巳岁，车驾巡幸建康。回跸时，先人主丹徒簿，排办新丰镇，物皆备。御舟过，止宣索生菜两篮，非所办者。官吏仓卒供进，幸免阙事。前顿传报，生菜遂为珍品。”② 如上所云，立春的春盘在宋代可以用青蒿黄韭制作，但是这里的生菜并非韭菜。《东京梦华录》以韭黄与生菜共列，《梦粱录》以生菜、葱、薤、韭、大蒜并提，可见生菜并不是韭菜。③ 唐代杨华《膳夫经手录》载：“苜蓿、勃公英皆可为生菜”，④ 是说可以生食。但是宋代和明代的生菜已经确有所指，南宋吴自牧《梦粱录》将芥菜、生菜和莴苣列举，⑤《大明会典》：“荐新物品”中“正月”有“韭菜四斤，生菜四斤。”⑥ 这里生菜也与韭菜并列，是一种具体的，可以与韭菜同样生食的青菜种类，而不再是泛指。看来古时所说的生菜如果泛指的话，均与清代南方及现在所食的生菜并非一物。只有在南方出产这种生菜的地区才盛行立春食生菜的习俗，南方有的地方也吃类似于萝卜咬春的代用品，例如福建《永安县志》：“家各立春树，取接春之

---

① 引自《古今图书集成》卷十九，第3册，223页。

② (宋)周煇撰，刘永翔校注《清波杂志校注》，111—112页。中华书局，1994年。

③ (宋)孟元老撰，邓之诚注《东京梦华录注》卷一〇，257页。(宋)吴自牧：《梦粱录》卷一八，《学津讨原》本，第11册，441页。

④ 见《续谈助》卷五，《粤雅堂丛书》3编23集。

⑤ (宋)吴自牧《梦粱录》卷一八《学津讨原》本，第11册，441页。

⑥ 《大明会典》卷八九，1412页。

意，或取甘蔗、胡萝卜啖之，名曰咬春。”[①] 则可能由于这些地区不出产生菜。在地处上海附近的华亭县，立春在清末由吃生菜转变为吃萝卜，光绪《华亭县志》载：“春日茹春饼，以生菜作春盘。”但是又加按语说：“今立春日食芦菔，云杜喉患。”[②] 说明吃萝卜的习俗在这个地区逐渐扩展。

3．春盘和五辛盘

春盘是立春宴饮所调制的菜盘，在清代已经是一个全国性的习俗，但是春盘在不同的地区有着不同的内容。春盘在南方尤其普遍，因为北方咬春，生萝卜可以拿来就啃，而南方的生菜却必须进行加工和调制，盛于盘中，那么这种盘则称为“春盘”。北方的春盘则多用五辛和萝卜调制。

“春盘”有时又称为“五辛盘”，在地方志中，“春盘”和“五辛盘”常常交替出现。所谓“五辛盘”，是以五种辛辣菜蔬调制的春盘，例如河北《新河县志》载：“立春日，以红、白萝卜切作细丝，和以五辛，谓之春盘。”[③]《南宫县志》载：“立春日，以萝卜为细菜，五辛为春盘，面为春饼，谓之赏春。”[④]《曲周县志》载：“莱菔、五辛为春盘，佐麦饼啖之，曰咬春。”[⑤] 我们可以明白，春盘是立春的一种配菜，其中所说的五辛古今不尽相同，各地也有差异。有的学者认为五辛是：葱、薤、韭、蒜和兴蕖。[⑥] 但是在黑龙江宾县

---

① 福建《永安县志》，道光十三年(1833)刻本，《汇编》(华东卷)，1352页。
② 上海市《华亭县志》，光绪五年(1879)刻本，《汇编》(华东卷)，16页。
③ 河北《新河县志》，宣统元年(1909)刻本，《汇编》(华北卷)，497页。
④ 河北《南宫县志》，道光十一年(1831)刻本，《汇编》(华北卷)，483页。
⑤ 河北《曲周县志》，乾隆十二年(1747)刻本，《汇编》(华北卷)，445页。
⑥ 姚伟钧《中国饮食文化探源》，89页，广西人民出版社，1989年。

和山东宁津县则是葱、蒜、椒、姜、芥。[1] 由于使用五种辛辣菜蔬调制成盘,所以称为“五辛盘”。“春盘”不过是个美称。在立春日,所有与“春”相关的事物都冠以“春”字,例如“春牛”、“春花”、“春鸡”等。春盘是以节日命名,而五辛盘则是以内容命名。但是春盘比五辛盘的定义要宽,因为春盘不一定必须用五辛。在北方一些地区,春盘只是由萝卜调制,例如山东《金乡县志》载:“以白萝卜为春盘宴。”[2] 在南方则主要是用生菜,或者由芹、韭、笋拌成,表示勤劳、长久和蓬勃之意。[3]

立春食生菜的习俗在汉代就已经形成,在晋代已经出现了春盘的雏形——菜盘。据唐人《四时宝镜》载:“东晋李鄂立春日命以芦菔、芹芽为菜盘相馈贶。立春日春饼生菜号春盘。”[4]《遵生八笺》载:“晋于立春日以萝菔、芹菜为菜盘相馈。唐立春日春饼、生菜号春盘,故苏诗‘青蒿黄韭试春盘’。”又说:“立春日作五辛盘,以黄柑酿酒为洞庭春色,故苏诗云:‘辛盘的青韭,腊酒是黄柑’。”[5] 可见唐宋时期的春盘即五辛盘。尽管立春食萝卜的习俗至迟在晋代已经出现,但是看来并不十分普遍,当时以萝卜和芹菜调制的菜盘也不叫春盘。到了唐代,五辛盘已普遍称为春盘,然而其成分仍然是青蒿和黄韭等其他辛辣味道的生菜,而不是萝卜,当然也不是近代南方立春食用的“叶用莴苣”。《四时宝镜》和《遵生八笺》以当时的“春饼生菜号春盘”来解释晋代的“萝菔芹菜为菜盘”,这表明二者既有共同之处,又有所区

---

① 黑龙江《宾县志》,1964 年油印本,《汇编》(东北卷),430 页。山东《宁津县志》,光绪二十六年(1900)刻本,《汇编》(华东卷),149 页。

② 山东《金乡县志》,乾隆四十六年(1781)刻本,《汇编》(华东卷),298 页。

③ 引自林正秋编《中国饮食大辞典》,396 页,浙江大学出版社,1991 年。

④ 阙名《四时宝镜》,《说郛》一百二十卷本,卷六九,《说郛三种》,3223 页。

⑤ 《古今图书集成》卷二〇,第 3 册,223 页。

别。唐宋时春盘已相当普遍,例如杜甫有立春诗:"春日春盘细生菜,忽忆两京梅发时,盘出高门行白王,菜传纤手送青丝。"[①] 岑参诗:"汝南遥倚望,早去及春盘。"[②] 杜甫描述的生菜细如青丝,看来仍是青蒿黄韭之类,而他诗句中的萝卜是白色的:"长安冬菹酸且绿,金城土酥净如练。"这里的"土酥"就是萝卜,而"净如练"意为洁净如白色的丝绢。可见所描述的春盘中的细生菜不是萝卜。

春盘在宋代已经出现在朝廷的节日礼俗之中,皇帝在立春日赏赐群臣春盘。《乾淳岁时记》载南宋临安后苑所做春盘,"每盘值万钱"。[③] 但是春盘的内容是什么,却并不清楚。在金元时期,春盘在民间已经十分普遍,邻里间以春盘互相馈赠,而且此时的春盘成分可能已经有红白萝卜,元好问"春日"诗中说:"里社春盘巧欲争,裁红晕碧助春情。"[④] 这里的"裁红晕碧"所指应是切红、绿萝卜。"裁"和"晕"是切的动作,而"红"和"碧"是萝卜外皮和内瓤的颜色。唐宋时期调制春盘的青蒿黄韭不会是红色,其他五辛以及近代的叶用莴苣也不能以红来描绘,只有水红萝卜皮色鲜红。那么与"红"相对偶的"碧"当然也是萝卜,即皮色为绿的萝卜。可见北方的春盘至迟在辽金时期就用萝卜调制了。

从晋代到元代,从"菜盘"到"春盘",风俗有所改变,但并不是"萝卜—生菜—萝卜"的模式,尽管文献资料显示这样一个踪迹。因为唐宋时期的生菜并不是当代生菜的概念,仅仅限制于

---

① (唐)杜甫《立春》,《杜工部集》,卷一四《四部备要》本,5页。

② (唐)岑参《送杨千牛趁岁赴汝南郡觐省便成亲》,《全唐诗》卷二〇〇,2070页。

③ 《说郛》一百二十卷本,卷六九,《说郛三种》,3207页。

④ (金)元好问《春日》,《遗山诗集》,卷八,《四部备要》本,2页。

一种蔬菜。那时可以生食的蔬菜就称为“生菜”。在清代有两种类型的春盘：在南方以生菜为春盘，在北方以萝卜为春盘。立春食用的红萝卜在广西也称为“春菜”。[①] 河南的萝卜，“圆而红者，名春萝卜，生食，谓之咬春。”[②]

五辛盘在晋代已经出现，但那时还不是存在于立春习俗之中，而是存在于新年习俗之中。晋代周处《风土记》载：“元日造五辛盘。”[③] 这说明晋代人们在过新年时吃五辛菜。五辛盘由五种味道辛辣的生鲜蔬菜做成。但是五辛盘的初始意义并不是迎新。如果我们把五辛盘的意义和其他新年习俗联系起来分析，就可以易于理解。《荆楚岁时记》载，在新年这一天，“长幼悉正衣冠，以次拜贺，进椒柏酒，饮桃汤，进屠苏酒，胶牙饧，下五辛盘，进敷于散，服却鬼丸，各进一鸡子，造桃板著户，谓之仙木”。[④] 中国的新年起源于远古的“腊祭”。《左传》僖公五年说：“虞不腊矣。”西晋杜预注：“腊，岁终祭众神之名。”[⑤] 其原始意义不仅在于一年农事完毕，为报答神的恩赐而举行祭祀，而且在于为新的一年驱邪和祈福。《荆楚岁时记》载：“正月一日，是三元之日也。《春秋》谓之端月。鸡鸣而起，先于庭前爆竹，以辟山臊恶鬼。”[⑥] 认为“又俗爆竹燃草起于庭燎。”[⑦] 爆竹和燃草都是为了驱邪，而“椒是玉衡星精，服之令人身轻能老。柏是仙药，成公子安《椒华铭》则曰：‘肇惟岁首，月正元日，厥味惟珍，蠲除百

---

① 《藤县志》，光绪三十四年(1908)铅印本，《汇编》(中南卷)，1034 页。

② 河南《汲县志》，乾隆二十年(1755)刻本，《汇编》(中南卷)，53 页。

③ 引自《太平御览》卷二九《元日》，137 页。中华书局，1995 年。

④ (晋)宗懔著，谭麟译注《荆楚岁时记译注》，1 页。

⑤ 《春秋左传正义》卷一二，《十三经注疏》本，1795 页。

⑥ (晋)宗懔著，谭麟译注《荆楚岁时记译注》，1 页。

⑦ 《太平御览》卷二九《元日》，136 页。

疾。'是知小岁则用之,汉朝元正则行之。桃者,五行之精,厌伏邪气,制百鬼也。"① 屠苏酒和胶牙饧也是为了驱邪。《太平御览》载:"元日服桃汤者,五行之精,厌服邪气,制百鬼也。今人进屠苏酒,胶牙饧,盖其遗事也。"② 唐韩谔《岁华记丽》注"屠苏"说:"俗说屠苏乃草庵之名,昔有人居草庵之中,每岁除夜遗闾里一药贴,令囊浸井中,至元日取水,置于酒樽,合家饮之,不病温疫。今人得其方而不知其人姓名,但曰屠苏而已。"③ "敷于散"出自葛洪《炼化篇》,其配方为:柏子仁、麻仁、细辛、干姜、附子等份为散,以清洁井水服下,其药除柏子仁外全为辛辣。五辛盘亦为辛辣,其效用也应与敷于散相同,即"五辛所以发五脏之气。"④"却鬼丸"的配方是"用武都雄黄丹散二两,蜡和,令调如弹丸。正月旦,令男左女右带之。"其作用系之以臂,可以辟鬼,防恶气。⑤ 可见五辛盘的原有意义绝非是迎春,而是驱邪。我们可以判定,"五辛盘"起源于新年习俗而不是立春习俗,因为五辛盘的性质和作用在初始阶段是和新年习俗其他成分的作用相同的。而《荆楚岁时记》记载的立春习俗却没有五辛盘。

在五辛盘的来历中有两个值得注意之处:一是与道家学说的关系,一是与传统医学的关系,周处《风土记》说:"元日造五辛盘。正元日五熏炼形。"⑥ 二者是并列关系,前者指民间习俗,后者指道家修炼。"五熏"即五辛,亦即"五荤",指五种有辛辣刺激味道的蔬菜,炼形家以大蒜、小蒜、韭、芸苔、胡荽为"五荤",道

① (晋)宗懔著,谭麟译注《荆楚岁时记译注》,5页。
② 《太平御览》卷二九《元日》,136页。
③ 《说郛》一百二十卷本,卷六九,《说郛三种》,3228页。
④ (晋)宗懔著,谭麟译注《荆楚岁时记译注》,5页。
⑤ (晋)宗懔著,谭麟译注《荆楚岁时记译注》,6页。
⑥ (晋)宗懔著,谭麟译注《荆楚岁时记译注》,5页。

家以韭、薤、芸苔、胡荽为“五荤”。“炼形”即修炼形体，道家称炼形可以成仙。[①] 道家还认为五荤可以发散五脏之气，“《庄子》所谓春日饮酒茹葱，以通五脏也”。[②] 通五脏则可祛邪避瘟，炼形养元。民间也认为五辛可以发散五脏、可以除疾避病。由此可见此俗与道家的关系。而在中医理论中，“辛甘发散为阳”，[③] 可以顺应自然界春阳的到来。

五辛盘进入立春应是在唐初或者南北朝时期，在这个习俗由新年进入立春之后，而获得“春盘”的美称，以标明迎春之意。北宋人苏颂说：“昔人正月节食五辛，以辟疠气，谓韭、薤、葱、蒜、姜也。”[④] 这说明在宋代，新年食五辛的习俗已经不盛行了。但是直到明代，五辛盘在新年习俗中并没有完全消除。明代李时珍《本草纲目》载：“五辛菜，乃元旦、立春以葱、蒜、韭、蓼、蒿、芥嫩之菜杂和食之，取迎新之意，谓之五辛盘。”[⑤] 可见“五辛盘”曾在一个相当长的时期内在新年和立春习俗中同时存在。

清代的五辛盘以日常生活中常用的五种辛辣调味菜蔬制作，在黑龙江宾县，“用葱、蒜、椒、姜、芥合切而调食之，谓之五辛盘。”[⑥] 在山东宁津“立春，饮春酒，食春饼，用葱蒜椒姜芥合切而调食之，曰五辛盘。”[⑦] 在河北等地以五辛调拌萝卜制作春盘，如《曲周县志》载：“莱菔、五辛为春盘。”[⑧]

至于春盘和五辛盘的关系，民间认为，春盘是古辛盘之遗。

---

① (晋)宗懔著，谭麟译注《荆楚岁时记译注》，10页。
② (晋)宗懔著，谭麟译注《荆楚岁时记译注》，5页。
③ 《黄帝内经素问·至真要大论》，《四部丛刊》本，第81册，190页。
④ (明)李时珍《本草纲目》卷二六，“韭”条“发明”，第3册，69页。
⑤ (明)李时珍《本草纲目》卷二六，第3册，59页。
⑥ 黑龙江《宾县志》，1964年油印本，《汇编》(东北卷)，430页。
⑦ 山东《宁津县志》，光绪二十六年(1900年)刻本，《汇编》(华东卷)，149页。
⑧ 河北《曲周县志》，乾隆十二年(1747)刻本，《汇编》(华北卷)，445页。

它是一种主要用于礼仪场合的象征性的食品，是一种古老习俗的遗留，如清乾隆《柏乡县志》载："是日茹春饼，曰'萝华'，古辛盘遗意也。"[①] 因此，有时仍称为荐五辛盘，例如《帝京岁时纪胜》称"新春日荐辛盘"。[②] 有人甚至认为立春吃萝卜也与古时荐五辛盘的习俗有关，如《辽州志》载："民家啖萝卜、果饼，名曰'咬春'，荐辛之遗意。"[③] 可见人们普遍认为，调制春盘的习俗源于五辛盘。春盘的历史发展也确实如此，早在周代，人们在立春日就吃葱和饮酒，葱和酒都是辛辣发散，在汉代，人们在新年吃辛辣，在晋代做五辛盘祛病。但是在晋代也出现了菜盘，这是春盘的滥觞。在唐宋时期这两种形式都得以流传，称为春盘和五辛盘，而主要是作为立春的节物。尽管如此，在明清时期，还仍然是既有春盘又有五辛盘两种名称。以萝卜或者生菜制作的春盘只是出现于立春。春盘是立春的节物，它不仅用于家庭的餐桌和祭祀，也用于官方的筵席，此外还作为节物相馈赠。它已经成为立春的重要节物，对这个节日有着特殊的意义。

4．春饼

春盘是立春饮食的菜盘，是副食，那么这个节日当然还需要主食，这就是春饼。春饼一般与春盘一起准备。在地方志中这两种节物也常常相提并论，并一起称为"咬春"。例如河南《汜水县志》载："家治春饼、生菜，谓之咬春。"[④]

春饼在唐代就已经出现，从那时起，春饼就与春盘共提。

① 河北《柏乡县志》，清乾隆三十一年(1766)刻本，《汇编》(华北卷)，477页。
② (清)潘荣陛《帝京岁时纪胜》，8页。
③ 山西《辽州志》，清光绪十六年(1890)刻本，《汇编》(华北卷)，571页。
④ 河南《汜水县志》，清乾隆九年(1744)，《汇编》(中南卷)，12页。

《四时宝镜》载："立春日春饼、生菜号春盘。"[①] 在明代，春饼已经成为朝廷的赐品，《燕都游览志》载："凡立春日，于午门赐百官春饼。"[②] 清代的春饼在南方和北方都是立春的重要节日食品，但是各地的春饼也不尽相同。在北方，春饼是以麦面制作的，以小面团擀成薄饼，烙制而成。春饼一般与春盘一起上桌，萝卜细丝和其他的辛辣菜蔬用春饼裹卷共食。河南《汝州全志》载："立春日，杂切生菜曰春盘，裹以薄饼食之曰咬春。"[③]《新乡县志》载："以萝卜和面饼食之，名曰咬春。"[④] 河北《正定县志》载："立春设春盘春饼，曰尝春。"[⑤] 山西《临汾县志》："春盘春饼，间亦有之。"[⑥]《阳城县志》载"民间茹萝卜面饼，即荐辛，取春生之意也。"[⑦] 山东《城武县志》载：立春"吃萝卜葱饼等，谓之咬春。"[⑧] 在福建蒲城"卷春饼以佐春盘"，[⑨] 而崇明县的春饼是以"溲薄面裹熟肉而炙之"。[⑩] 清代的《调鼎集》记载了三种当时作为糕点的春饼，其一："干面皮加包火腿肉、鸡肉等物，或四季时菜心，油炸供客"，其二："咸肉腰、蒜花、黑枣、胡桃仁、洋糖共斩碎，卷春饼，切断"；其三："柿饼捣烂，加熟咸肉、肥条，摊春饼作小卷，切断"。[⑪] 南方的春饼是今日春卷的前身，其做法是：将面粉和水搅成面糊，摊在平底锅中以小火烘出薄饼，即是皮子，包馅即

---

① 《说郛》一百二十卷本，卷六九，《说郛三种》，3223页。
② 引自《古今图书集成》卷二〇，第3册，223页。
③ 河南《汝州全志》，道光二十年(1840)，《汇编》(中南卷)，266页。
④ 河南《新乡县志》，乾隆十二年(1747)刻本，《汇编》(中南卷)，47页。
⑤ 河北《正定县志》，光绪元年(1875)，《汇编》(华北卷)，82页。
⑥ 山西《临汾县志》，康熙五十七年(1718)，《汇编》(华北卷)，642页。
⑦ 山西《阳城县志》，康熙二十六年(1687)刻本，《汇编》(华北卷)，619页。
⑧ 山东《城武县志》，道光十年(1830)刻本，《汇编》(华东卷)，305页。
⑨ 福建《续修蒲城县志》，光绪十三年(1887)刻本，《汇编》(华东卷)，1256页。
⑩ 上海《崇明县志》，民国十九年(1930)刻本，《汇编》(华东卷)，85页。
⑪ 林正秋《中国饮食大辞典》，396页。

是春饼，油炸至金黄色捞出。江南一带馅料常用豆沙，即是甜馅春饼。这实际上就是春卷。[①] 冯应京《月令广义》所描述的春饼是抟菜肉裹食，应该也属于春卷一类。[②] 有的学者认为，这种春饼在江南通称为春卷，以油炸加工，而北方则用面粉烙成薄饼，卷而食之。[③] 指出了南北春饼之异。但是在北方不只是在立春才吃春饼，在二月二的中和节也吃春饼。[④] 在山西立春吃"果饼"，并且与萝卜菜共食，《辽州志》说："民家啖萝卜果饼，名曰咬春。"[⑤] 这说明，清代的春饼在不同的地域有着不尽相同的内容，尽管有着相同的意义和共同的起源。

5．春酒

清代地方志关于立春的记载中常常提到"饮春酒"。这里的春酒有着狭义和广义之分。狭义的春酒指的是酒，在北方一般是烧酒，在南方是米酒，只是立春饮食的成分之一；广义的春酒指的是立春的春宴，例如《仪封县志》和《考城县志》载："立春：迎春，观土牛，饮春酒。"[⑥] 另外，新年的宴席也称为春宴。这种新年春宴的日期要持续数日之久，甚至要到元宵节。在此期间，亲戚朋友和邻里之间互相宴请和拜访，这种新年之后的宴请在东北地区又称为"会年茶"。《盖平县志》载：元旦后"十数日，此往

---

① 林正秋《中国饮食大辞典》，397页。

② 引自陈果夫《中华国民生活历》，55页。东方文化书局，1976年。

③ 陈果夫《中华国民生活历》，55页。

④ 辽宁《辽阳县志》，民国十七年(1928)铅印本，《汇编》(东北卷)，63页；《海城县志》1937年铅印本，《汇编》(东北卷)，75页。

⑤ 山西《辽州志》，光绪十六年(1890)，《汇编》(华北卷)，571页。

⑥ 河南《仪封县志》，民国二十四年(1935)，《汇编》(中南卷)，29页；《考城县志》，民国十三年(1924)，《汇编》(中南卷)，31页。

彼来，有携物品为敬仪者。张筵招宗族亲友饮春酒，名曰会年茶。”① 在华北地区称为“请春酒”，《天津县志》载：“亲友诣门互拜，数日交相宴会，名曰请春酒。”② 这表明，当“春酒”单独出现时，是指立春宴席，如果春酒和其他的食品共提时，例如春饼，春盘等，那么这里的春酒就仅仅指烧酒或者米酒。但是“春酒”的这两种意义可以表明，不论是立春的家庭春宴，还是官方的春宴，都以酒作为宴席上的主要饮料。

在立春宴席上，春饼和春盘是不可缺少的。那么只要有春盘，人们一般就要饮春酒。在宋代就有饮春酒的习俗，苏轼的诗句对此作了描述：“辛盘得青韭，蜡酒是黄柑。”如果没有春盘，那么一般也没有春酒。在中国饮食习俗中，酒和菜一般是不能分开的，有酒就要有菜，菜是丰盛还是简单这并不十分重要。例如河北《吴桥县志》载：“立春，饮春酒，茹春饼，切鲜红莱菔食之，曰咬春。”③ 陕西《雒南县志》载：“立春之日，人饮春酒，食白萝卜，谓之咬春。”④ 广东《归善县志》载：“是日，啖春饼，生菜，饮酒庆新春。”⑤ 这些例子说明，饮春酒在清代是相当普遍的习俗。

二、立春饮食的地区差异

从立春饮食这个方面也可以证明，立春是一个全国性的节日。立春饮食，既有全国性的共同之处，又有地域性的差别。这些共性常常建立在形式上的共同之上，也就是说，常常听起来是

① 辽宁《盖平县志》，民国十九年（1930），《汇编》（东北卷），143 页。
② 《天津县志》，乾隆四年（1739），《汇编》（华北卷），47 页。
③ 河北《吴桥县志》，光绪元年（1875），《汇编》（华北卷），385 页。
④ 陕西《雒南县志》，乾隆五十二年（1787），《汇编》（西北卷），72 页。
⑤ 广东《归善县志》，乾隆四十八年（1783），《汇编》（中南卷），731 页。

相同的。北方和南方立春食品的名称基本上是一致的，例如在北方和在南方都是立春吃春饼，制春盘，从字面上看是相同的，但是实际上，北方和南方的春饼和春盘是不同的。在北方，春饼是一种麦面饼，是在锅里，有时是在鏊子上烙的。这种面饼在北方至今很普遍。而在南方，春饼是以青菜、肉制品或者豆沙为馅制作，然后油炸而成的。[①]

北方和南方的春盘也有着不同的内容。在北方，春盘用萝卜，有时配以其他五辛菜蔬，在南方是以生菜，有时是和素粉一起调配而成的。萝卜可以祛除春困，增强妇女生殖能力。生菜象征"春生"。萝卜的意义与它的辛辣味道有关，而生菜的意义与它的语音有关，这里生食的生转化成"春生"的生，因而赋予新的象征意义。这种共同的意义在全国来说是统一的，这是以全国文化的统一为基础的。萝卜和生菜作为立春的节物有着共同之处：它们都是可以生食的蔬菜。"生"与"新生"、"生命"、"出生"和"生长"的"生"为同字，而"新生"、"生命"、"出生"和"生长"又与春天的特性相对应。山西康熙《临汾县志》说：载："啖萝卜数片，名曰咬春，取荐辛也。"[②] 但是乾隆《临汾县志》载："啖萝卜数片，名曰咬春，取荐新也。"[③] "辛"与"新"同音，"荐辛"就是"荐新"。《阳城县志》说："民间茹萝卜、春饼，即荐辛，取春生之义也。"[④] 在这一点上，萝卜和生菜的意义是相通的。

但是在生菜和萝卜之间还存在区别，生菜并不仅仅具有新生的意义，而且还蕴含着"生财"的寓意。那么，萝卜的意义＝春天的意义，但是生菜的意义＝春天的意义＋生财的意义，也就是

---

① 林正秋《中国饮食大辞典》，397页。

② 山西《临汾县志》，康熙五十七年(1718)刻本，《汇编》(华北卷)，642页。

③ 山西《临汾县志》，乾隆四十四年(1779)刻本，《汇编》(华北卷)，643页。

④ 山西《阳城县志》，康熙二十六年(1687)刻本，《汇编》(华北卷)，619页。

说，生菜具有双重的意义，其中生财的意义对明清时期的人们来讲，已经远远重于顺应天时。我曾就生菜作为立春节物这个问题向来自广东的梁先生请教。他毫不迟疑地说："这很简单，生菜就是生财，有谁不想发财呢？"明清时期，南方的商业经济远比北方发达，人们对财富和经济利益的追求更为热切，人们不再耻于言利，那么具有春生和生财双重意义的生菜当然更受到人们的青睐。

萝卜在北方不仅表示迎新，而且可以除春困和增强妇女的生殖能力。春天是万物生长，田间劳作开始的时间，那么春天和劳作相关联。但是春天转暖，人们易于感到疲劳和困乏，正如民谚所讲："春困秋乏夏打盹。"那么萝卜可以祛除春困，也就是通过相反相成的道理而与春天取得了联系：

表层功能（即宣称的功能）： 祛除春困
增强生殖能力
深层功能（实际功能）：萝卜＝水果的代用品（没有被强调，但是事实存在）

春困是十分普遍的生理现象，人人可以理解。增强生殖能力对妇女很重要，尽管人们不一定完全相信萝卜可以祛除春困或者增强生殖能力，但是大家对此还是津津乐道，因为人们乐于谈论吉利的事情，希望得到正面的影响。实际上，萝卜的味道在立春前后是大不相同的。四川农业大学的王康宁教授说，立春前的萝卜汁液多，立春后的萝卜就糠了，没有什么好味道。

节日食品的出产是一个重要的前提。北方普遍种植萝卜，而且有许多优良品种，如北京的水红萝卜，又叫"心里美"。山东潍县的大青皮萝卜，生食又脆又甜。食物来源是饮食习俗产生

的必要前提，北方人立春不吃生菜，因为生菜在北方几乎没有种植，但是南方人不把萝卜作为立春的节物，却并不是由于南方不出产萝卜。南方不仅种植萝卜，而且也不乏优良品种，早在明代，李时珍就说："莱菔，今天下通有之。"福建《长汀县志》"物产"记载了当地的优良品种："今长邑古贵里有一种红莱菔，色鲜形圆，味尤甘美。"[①] 由此可见，北方人立春吃萝卜，而南方人立春吃生菜，这种现象不能单纯以地理条件和食物来源来解释。一定的饮食习俗的形成，食物来源是必要的前提，但不是唯一的前提，也就是说，一个地区不出产的食物，一般不会成为这个地区的节日食物，而一个地区出产的食物，也不是一定会成为这个地区的节日食物。这应是在商品交换还不充分发达的农业社会中饮食习俗形成的一条普遍规律。科劳恩德（Krondl）和保克森（Boxen）指出："饮食行为与食物来源和能量相关联是一个方面，而与文化价值相关联是另一个方面。"[②]所以中国南方和北方立春饮食的差异不能仅仅以食物来源来解释，我们更应该重视文化价值在饮食习俗形成中所起的作用。

而在饮食习俗的演变中，我们也应该注意考察文化价值的演变与饮食习俗的演变的关系。例如在五辛盘到春盘的演变中，文化价值的演变是一个重要因素。在秦汉时期，阴阳五行学说盛行，天人相应的观念统治着政治生活，也影响到日常生活。立春是一个节气，是冬天和春天的交界，是阴阳的交界。根据天人相应的观念，在春天到来之际，也就是在"阳"到来之际，人们

---

① 福建《长汀县志》，卷三〇，光绪五年（1879）刻本。

② M. M. Krondl and G. G. Boxen, "Nutrition Behavior, Food Resources and Energy", in: Margaret L. Arnott (ed.), *Gastronomie — The Anthropologie of Food and Food Habits*, Chicago 1975, p. 113.

的饮食应该也要与阳相适应。"春日饮酒茹葱",[1] 就是因为辛辣与阳相适应,而五辛是辛辣发散之物,那么因此也与阳相适应。但是在明清时期,迎春仪式已经成为道地的农业仪式和节庆活动,迎阳驱阴的观念已经十分淡漠。民间对于立春的文化价值的理解由阴阳交界演变为新生的开始,这虽然继承了传统文化价值的"阳"即是"生"的内蕴,但是由于侧重点不同,文化价值也就发生了变化。那么适合于发散阳气的"辛"也演变成为迎接新生的"新"。例如山西《沁州志》载:"民间茹萝卜,姜葱面饼,名曰咬春,即所谓荐五辛,取春生之意也。"[2] 从这里可以看到文化价值的演变对饮食习俗演变的影响。至于地方性的立春节日食品,也只是与"春"的观念相连,例如崇明地区吃"春饼"、"春糖",[3] 苏州地区吃"春饼"、"春糕",[4] 镇江作馒头,称为造"春茧",[5] 丹阳地区吃面条,称为"长春面"。[6]

在中国广大地区,政治、经济和文化是统一的,哲学和医学观念也是统一的,基于这种原因,与立春有关的观念和行为也是一致的或者相近的,但是由于食物来源的不同造成了立春饮食的地域性的差别。

三、立春饮食与层次文化的理论

在20年代的德国民俗学界,汉斯·诺曼提出了文化沉降理

---

① (晋)宗懔著,谭麟译注《荆楚岁时记译注》,5页。

② 山西《沁州志》,乾隆六年(1741)刻本,《汇编》(华北卷),625页。

③ 《古今图书集成》卷一九,第3册,211页。

④ 江苏《姑苏志》,明嘉靖年间刻本,《汇编》(华东卷),372页。

⑤ 江苏《至顺镇江志》,民国十二年(1933)刻本,《汇编》(华东卷),473页。

⑥ 江苏《丹阳县志》,光绪十一年(1885)刻本,《汇编》(华东卷),476页。

论，旨在研究上层文化和下层文化的关系。他提出的“基本问题”是：“每一个细微的单个事象是与从下层所来的初等社会产品(primitives Gemeinschaftsgut)有关还是与从上层所来的沉降文化物(gesunkenes Kulturgut)有关?”他认为：“民众文化是在上层生成的，然后下行而影响民众”，“民众不生成什么，它只是被生成。”[①]尽管他也看到了上层文化与下层文化的相互影响，但是他认为上层文化是主导方面。

一个普遍流行的习俗最初往往是源于民间，然后被上层社会吸收和改进，其后又反转过来影响下层。但是应该强调的是，民间是这些“文化沉降物”的源泉。汉斯·诺曼恰恰对此重视不够，而过于强调上层影响下层的一个方面。立春饮食可以作为“文化沉降物”理论的一个好例，证明下层文化对上层文化有着不容忽视的影响。在立春饮食习俗上，官方和民间的宴饮习俗也有相似之处。在迎春日，地方政府邀请官员和儒学在公署赴宴，而平民百姓居家也邀请亲朋好友以春宴招待。但是如果追根溯源，官方的春宴也是来自民间，例如宋代皇帝所赐的春盘，在汉代民间就吃生菜，在晋代就有了菜盘，在唐代春盘已经相当普遍。但是这种民间习俗进入宫廷或者进入官府之后，趋向于豪华甚至奢侈，南宋临安宫廷后苑所做的春盘，每盘值万钱。[②]春饼也是一个好例。春饼在唐代已经很普遍，在明代，皇帝“凡立春日，于午门赐百官春饼。”[③] 由于皇帝赐大臣春饼，那么春饼在官员和民众心目中的地位无疑提高了许多。如果一个民间

---

① Hans Naumann, “Einleitung”, *Grundzüge der deutschen Volkskunde* (Leipzig 1922), in: *Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme*, hrsg von Gerhard Lutz, Berlin 1958, pp. 103, 105.

② 《乾淳岁时记》，《说郛》一百二十卷本，卷六九，《说郛三种》，3207页。

③ 《燕都游览志》，引自《古今图书集成》卷二〇，第3册，223页。

习俗在宫廷中流传开来，说明上层社会对这个习俗予以承认。相反，一个习俗被上层社会接受，并在形式上得以改进和完善，反过来又会影响民间习俗。同时，相同的民俗事象在上层社会和下层社会中有着不尽相同的形态。

立春饮食在上层和下层之间以及在富足和贫穷家庭之间的差别是显而易见的。只有富裕的家庭才有春宴和隆重的庆祝活动，例如河北《永平府志》载："豪门则设酒饼肴核燕会，谓之庆春。"[①]《燕京岁时记》载："是日富家多食春饼"，[②] 在南方和北方都存在着这种社会阶层的差别，湖北《监利县志》载："啖春饼生菜，亲朋会饮，谓之春台席。"[③] 浙江《西安县志》载："富家作春饼，设夜宴，男女欢饮，谓之享春福。"[④] 广西《梧州府志》和《藤县志》载："士大夫家设春饼、春菜相邀，曰贺春。"[⑤]《苍梧县志》载："士夫家以春菜裹干肉作春饼，设酒相邀，曰贺春。"[⑥] 浙江《乐清县志》载："立春，官府与士夫有春酒，民庶则无。"[⑦] 黑龙江《双城县志》载："立春日，人家多买萝卜食之，曰啃春，谓可以却春困也，富者多食春饼。"[⑧] 即使在青龙节吃春饼，也存在这种贫富间的差别，例如辽宁《铁岭县志》载："中产之家多食春饼。"[⑨] 这说明，贫穷人家一般没有春饼可吃，富裕人家不仅吃

---

① 河北《永平府志》，乾隆三十九年(1774)，《汇编》(华北卷)，224 页。

② (清)富察敦崇《燕京岁时记》，47 页。

③ 湖北《监利县志》，同治十一年(1872)刻本，《汇编》(中南卷)，395 页。

④ 浙江《西安县志》，卷二〇，嘉庆十六年(1811)修，民国六年(1917)重印，刻本。

⑤ 广西《梧州府志》，同治十二年(1873)刻本，《汇编》(中南卷)，1023 页；广西《藤县志》，光绪三十四年(1908)铅印本，《汇编》(中南卷)，1034 页。

⑥ 广西《苍梧县志》，同治十三年(1874)刻本，《汇编》(中南卷)，1025 页。

⑦ 浙江《乐清县志》，民国七年(1918)，《汇编》(华东卷)，909 页。

⑧ 黑龙江《双城县志》，民国十五年(1926)铅印本，《汇编》(东北卷)，419 页。

⑨ 辽宁《铁岭县志》，民国二十二年(1933)铅印本，《汇编》(东北卷)，113 页。

春饼，而且设春宴。所以尽管南方和北方都有请春宴的习俗，但一般都是限于富裕人家。

春宴一般由两部分组成：春盘和春饼。这是春宴的基本成分。春盘是主菜，而春饼是主食。春宴除了以萝卜或者生菜制作的春盘之外，还有酒、肉、干果等，有时还有早春罕见的韭菜、菠菜。[①] 春宴取决于家庭经济状况，正如云南《普洱志稿》所讲："宴客丰俭从宜。"[②] 立春饮食在不同社会阶层的基本构成如下：

下层社会：萝卜或者生菜

中层社会：春盘、春饼。(春盘：萝卜或者生菜)

上层社会：一般春宴：春盘、春饼、春酒(春盘：萝卜或者生菜)

盛大春宴：春盘、春饼、春酒、肉、蛋、干果、其他青菜(春盘：萝卜或者生菜)

立春饮食是多种多样的，上层社会家庭的立春饮食无论在数量上还是质量上都好于中下阶层。越是富有的家庭，其立春饮食也越丰盛。但是不管如何丰盛，都包含立春饮食的最基本的成分和基本结构，即萝卜或者生菜。

除了立春饮食的这种社会阶层的差异之外，还存在着贫富地区的差异，广东《博罗县志》载："城中啖春饼、生菜。"[③] 这里强调"城中"便意味着春饼、生菜在乡村不像城里那样普遍。即

---

① 《天津志略》，民国二十年(1931)铅印本，《汇编》(华北卷)，52页。

② 云南《普洱府志稿》，光绪二十六年(1900)刻本，《汇编》(西南卷)，811页。

③ 广东《博罗县志》，乾隆二十八年(1763)刻本，《汇编》(中南卷)，733页。

使都是春饼，在贫富地区也有差异，例如江苏泰兴"以荞面和椒蒜炊之"，[1] 而崇明县的春饼是以"溲薄面裹熟肉而炙之"。[2] 在地方志的记载中，北方的春宴较少，也比较简单，一般只有春盘、春饼。人们也喝春酒，但是参加者一般仅限于本家庭的成员。在南方春宴较多，参加者不仅有家庭成员，也多邀请亲友参加。此外，春宴也受到气候的限制，在南方还常在立春举办野外春宴，欣赏大自然的春色。因为南方的野外在立春时节已经比较暖和。但是在北方人们只能在室内，也就是在家里举行春宴，野餐是不可能的。

立春饮食在清代的不同时期也有所不同。这可以在同一地区不同时期的地方志中看到差别。康熙五十七年(1718)和乾隆四十四年(1779)的山西《临汾县志》，其中关于立春的记载尽管十分相近，但是二者仍有一些不同。康熙《临汾县志》说："啖萝卜数片，名曰咬春，取荐辛也。春盘、春饼，间亦有之。"[3] 但是乾隆《临汾县志》说："啖萝卜数片，名曰咬春，取荐新也。春盘、春饼，多有之。"[4] 这应该是与不同时期的社会经济状况有关的，乾隆时期相对富足安定，这在立春饮食习俗上也可窥见端倪。相反，清末政治腐败，经济衰退，社会动荡不安，这对立春习俗也产生了一定的影响。乾隆年间潘荣陛的《帝京岁时纪胜》以"春盘"为标题记述了立春的民间习俗："新春日献春盘，虽士庶之家，亦必割鸡豚，炊面饼，而杂以生菜、青韭芽、羊角葱，冲和合菜皮，兼生食水红萝卜，名曰'咬春'。"[5] 但是清末光绪年间富

---

① 江苏《泰兴县志》，嘉庆十八年(1813)刻本，《汇编》(华东卷)，510页。

② 上海《崇明县志》，民国十九年(1930)刻本，《汇编》(华东卷)，85页。

③ 山西《临汾县志》，康熙五十七年(1718)，《汇编》(华北卷)，642页。

④ 山西《临汾县志》，乾隆四十四年(1779)，《汇编》(华北卷)，643页。

⑤ (清)潘荣陛《帝京岁时纪胜》，8页。

察敦崇的《燕京岁时记》载:“是日富家多食春饼,妇女等多买萝卜而食之。”[1] 当然不可否定不同作者的记述可能有所偏重,但是这两个时期在春宴规模上的差异是十分明显的。这可以说明,在乾隆时期,即使一般百姓之家,也可以吃得起春饼,甚至春盘、肉、鸡等,但是在光绪时期只有富家才有这个雅兴。这说明,社会政治和经济状况与节日庆祝的规模和节日饮食的丰俭有着密切的关系。

此外,在立春饮食上,男人和女人之间也存在一定的差别。《燕京岁时记》记北京的习俗:“妇女等多买萝卜而食之”,[2] 而在天津,人们称萝卜为“子孙萝卜”,[3] 强调妇女与立春吃萝卜的关系。生子,确切地说是生儿子,在古代中国社会中被认为是妇女的最最重要的责任。孟子说:“不孝有三,无后为大。”是说“不娶无子,绝先祖祀”。[4] 而娶妻无子,则是女子七出的罪名之一。《仪礼·丧服》贾公彦疏:“七出者,无子一也,淫失二也,不事舅姑三也,口舌四也,盗窃五也,妒忌六也,恶疾七也。”[5] 可见有子对于妇女的重要性。因为如果没有儿子,则没有继承人,父母出殡时没有孝子拄哀杖,摔老盆。对祖先祭祀时,如果不是子孙,祖先则不能纳受。早在《左传》中就记载了“神不谙非类,民不祀非族”的民间信仰,孔颖达疏:“非其子孙,妄祀他人父祖,则鬼神不歆享之耳。”[6] 在中国历史上有大量的例证,皇后贵妃因生子而荣贵,因无子而冷落。即使近代,在北方和南方也建有无

---

① (清)富察敦崇《燕京岁时记》,47 页。

② (清)富察敦崇《燕京岁时记》,47 页。

③ 《天津志略》,民国二〇年(1931)铅印本,《汇编》(华北卷),52 页。

④ 《孟子注疏》卷七下,《十三经注疏》本,2723 页。

⑤ 《仪礼注疏》卷三〇,《十三经注疏》本,1104 页。

⑥ 《春秋左传正义》卷一三,《十三经注疏》本,1801 页。

数的“娘娘庙”，尽管这些庙的形式和供养的神并不完全相同，但是“送子”的职责却是一致的。已婚妇女的求子是十分虔诚的，如果应验得子，还要酬谢。其他的求子习俗也很流行，例如北京的“摸丁”，《水曹清暇录》载：“元夕妇女联臂出游，曰走百病，过桥，谓之度厄，又向正阳门上摸索铜丁，云宜男也。”[1] “摸丁”用以求子，因为“钉”和“男丁”的“丁”同音，而其形又似男根，所有说“宜男”。在南方不少地方有“偷瓜送子”的习俗，在奉贤称为“偷子孙”。在中秋节之夜，婚后不育者的亲友偷南瓜，彩绘成人面，并以衣服包裹，置于床上给不育的妇女伴睡，再于次日清晨煮食，认为即可怀孕。所以拥南瓜而睡又称“留子”。因为南瓜多籽，可以象征多生儿子。[2] 那么在这样一种多子多福观念的社会背景下，子孙萝卜当然会受到妇女们的青睐。

第二节　立　春　服　饰

立春服饰是官方礼俗，也是民间立春习俗的重要内容。官员迎春的服装有着比较严格的要求，例如在东汉时期要穿青衣，戴青帻，清代要穿吉服或者朝服。民间对于立春服装没有特殊的要求，然而立春的装饰和佩戴却十分丰富多彩。在汉代就出现了立春的头饰，《炙毂子录》载：“汉之迎春髻，立春日戴。”[3] 而后世又出现了彩花、春燕、春蝶、春杖等，多为年青妇女的头饰。儿童的佩饰主要是春鸡和春娃。这些立春饰物不仅精巧可

---

① 李家瑞《北平风俗类征》，34页。

② 欧粤《上海市郊岁时信仰习俗调查》，《中国民间文化》，1992年1期，145页。

③ 《古今图书集成》卷二〇，第3册，221页。

爱,具有美感,而且寓意深长,凝结着良好的愿望。

一、春花、春幡

立春时佩戴的彩花又叫春花。春花是立春日妇女和姑娘最重要的饰物。当她们"观春"时,要头戴春花。但是官员迎春时也佩戴春花,这在许多地方志中都有记载。与此不同的是,妇女和姑娘们的春花是个人的装饰,正如妇女日常其他装饰一样。本节所论的彩花也只限于此种意义。

彩花可以用不同的材料制作,有绒花、竹花、绢花和纸花等,例如陕西《米脂县志》载:"剪纸作春花、春鞭。"[①] 纸花一般是以彩色油纸做的花,十分流行,因为易于制作,价格便宜,在集市上随处可以买到,一般家庭都可以买得起。山东流行的一首儿歌说:"新年到,新年到,闺女要花儿要炮。"就是说,给女儿买纸花,给儿子买鞭炮,这是最普通然而最受欢迎的儿童节日礼物。

彩花有着久远的历史,汉代王符的《潜夫论》就已经批评当时的花采之费。在西晋时期,晋惠帝令宫人插五色通草花。晋代新野君家已经以剪花为业,其具体制作方法是:染绢为芙蓉,捻蜡为菱藕,剪梅栩栩如生。[②] 由此可见,花朵的制作起源于汉代,而剪彩起源于晋代。唐代宫中立春制作彩花,《实录》载:"唐中宗景龙(707—710)中立春日出剪彩花。又四年正月八日立春令侍臣迎春,内出剪彩花,人赐一枝。董勋《问礼》曰:人日造花胜相遗,

① 陕西《米脂县志》,1944年铅印本,《汇编》(西北卷),102页。

② 引自《古今图书集成》卷一九,第3册,210页。

“不言立春。则立春赐花自唐中宗始也。今迎春赐春花始于唐也。”①

彩花是妇女节日最普遍的饰物，并不仅仅限于立春，在其他一些节日也要佩戴，例如在新年，在元宵节的看灯、正月十六的“走桥”和“走百病”以及三月三放风筝之时。直至近代，节日间、新婚时，妇女也要簪花，有绒花、珠花、绢花种种，簪于发髻或者鬓角上，偶尔也有满头簪花的例子。② 这说明，某种节日饰物的出现不是偶然的，而是有着深厚的民俗基础，是人们已经熟悉，并且普遍喜爱的物品。即使是青年男子，当迎春队伍在城中街道上行进时也以戴花逗笑取乐，例如安徽《太平府志》载：“芒神经门过则焚楮设祭，宅通衢者下簾门肆迎所亲以观。虽严寒，年少者必春衣把扇，折梅花插帽为笑乐。”③

与春花功能相似的还有春幡。春幡是纸制的或者绢制的彩色的小旗。唐代朝廷中赐春花，而宋代朝廷中则赐春幡。金盈之《醉翁谈录》载：“是日自郎官御史寺监长贰以上皆赐春幡，以罗为之。近臣皆加银胜。”④ 《东京梦华录》载：“春日宰执亲王百官皆赐金银幡胜。入贺讫，戴归私第。”⑤ 这种春幡是戴在帽子上还是戴在衣服上，情况还不明了，但是在四川省绵竹县发现的“迎春图”年画上，春官手中拿着写有“春”字的春幡。⑥ 这说明春幡在清代依然十分流行。

---

① 引自《古今图书集成》卷一九，第3册，210页。

② 山曼等《山东民俗》，77页。

③ 安徽《太平府志》，康熙十二年(1673)刻本，《汇编》(华东卷)，1012页。

④ (宋)金盈之《醉翁谈录》卷三，《适园丛书》本，1页。

⑤ (宋)孟元老撰，邓之诚注《东京梦华录注》，卷六，171页。

⑥ 朱启新《“迎春图”年画》，《历史月刊》1994年第2期，62—63页。

二、春燕、春蝶和春蛾

春燕、春蝶和春蛾在中国北方是立春的重要饰物，在立春时常常一起佩戴。燕子是候鸟，秋去春来，因此，燕子常常被看作春天的象征。妇女以纸做春燕，作为迎春的饰物。此外，燕子还作为吉祥的象征，燕子，尤其是来家作窝的燕子，象征成就吉祥，多子多福。[①]出于这种原因，妇女乐于佩戴自做或者买来的春燕。

立春戴春燕有着悠久的历史。在晋代就已经相当普遍，《荆楚岁时记》载："立春之日，悉剪彩为燕戴之。"[②] 唐代有诗句："土牛呈岁稔，彩燕表年春。"[③] 说明在唐代，戴春燕和观春牛的习俗已经联系在了一起。在清代，湖南和福建戴春燕的习俗都很流行，湖南《衡州府志》载："是日剪彩为燕，竞看土牛。"[④] 福建《云霄厅志》载："市中多市春饼、春花、春燕之属。"[⑤] 在山东阳谷，立春也戴彩燕。[⑥]

春蝶和春蛾在清代北方比较普遍，在许多地方都是妇女自己制作，例如山西《翼城县志》载："士女剪采为燕，名春鸡（燕），贴羽为蝶，名闹蛾，缠绒为杖，名春杆，各簪头上，以斗胜焉。"[⑦] 山西《乡宁县志》载："妇女竟剪彩为春蛾戴之。"[⑧] 河南《郑县

---

① Wolfram Eberhard, *Lexikon chinesischer Symbole*, Köln 1983, p.260.

② （晋）宗懔著，谭麟译注《荆楚岁时记译注》，5页。

③ （唐）冷朝阳《立春》，《全唐诗》，3472页。

④ 湖南《衡州府志》，光绪元年（1875）刻本，《汇编》（中南卷），544页。

⑤ 福建《云霄厅志》卷二，嘉庆二十一年（1816）修，民国二十一年（1935）重印。

⑥ 山东《阳谷县志》，民国三十一年（1942）铅印本，《汇编》（华东卷），334页。

⑦ 山西《翼城县志》，光绪七年（1881）刻本，《汇编》（华北卷），649页。

⑧ 山西《乡宁县志》，民国六年（1917）刻本，《汇编》（华北卷），689页。

志》载:“民间妇女亦以春幡、春笺镂金簇彩为燕蝶之属问遗亲戚,垂之钗环。”[1] 在北方许多地区,春燕、春蝶和春蛾在市场上也可以买到。

春燕、春蝶和春蛾的意义在于应时,即与到来的春天相应。立春饰物的种类也有地域性的差异,例如在南方多戴春燕,在北方除戴春燕之外,还戴春蝶和春蛾。但是戴春蝶和春蛾的习俗并不仅仅限于立春。在北京,儿童于新年期间也佩戴,《北京岁华记》载:“元旦……小儿剪乌金作蝴蝶戴之,名曰闹穰穰。”[2] 这说明春蝶之类是很受妇女儿童欢迎的饰物。

三、春 鸡、春 娃

如果说春燕和春蝶是妇女和姑娘们立春的饰物,那么春鸡和春娃则是儿童的饰物。在陕西潼关,母亲们为孩子用红布缝制小的布鸡,叫做春鸡。春鸡大约一寸长,缝于儿童的帽子上,以此祝愿春吉。[3] 在山东与此相似,山东《邹县志》载:“妇女剪彩为鸡,儿童佩之,曰戴春鸡。”[4] 春鸡的做法是:用花布裹棉花,形同菱角,一角尖端缀花椒仁作鸡的眼睛,另一角缝几根与身等长的花布条作尾巴。[5] 母亲用彩色碎布头缝制成“春公鸡”、“春娃娃”,这在鲁北和鲁南地区都很流行。春公鸡钉在儿童的左衣袖上,以鸡谐“吉”,象征孩子吉祥如意。春公鸡的嘴上还要叼一串豆粒,几岁叼几粒,以鸡吃豆隐寓孩子不生天花、麻

---

① 河南《郑县志》,民国五年(1916)刻本,《汇编》(中南卷),3页。

② 河北《涿州志》,光绪元年(1875),《汇编》(华北卷),310页。

③ 叶大兵、乌丙安主编《中国风俗辞典》,61页,上海辞书出版社,1990年。

④ 山东《邹县志》,光绪十八年(1892)刻本,《汇编》(华东卷),292页。

⑤ 叶大兵、乌丙安主编《中国风俗辞典》,47—48页。

疹等疾病。[1] 关于春鸡的戴法也存在地域性的差别，例如河南《洛阳县志》载："小儿女剪彩作春鸡戴头上。"[2]《商水县志》载："小儿女剪采作春鸡戴头上或袖上。"[3] 在山东一些地区，春鸡要在元宵节或者正月十六赶庙会时扔掉。[4]

戴春鸡和扔春鸡实际上是一种巫术手段，目的在于祛病。扔春鸡象征扔掉疾病，犹如某些地区放风筝剪断线的习俗，人们相信，断线的风筝可以把病灾带走。[5] 鸡不仅能够以"鸡吃痘"寓意祛除水痘，犹如迎春撒豆的寓意一样，而且公鸡还被认为是吉祥的动物，因为"鸡"和"吉"同音。孩子戴"春鸡"就是戴"春吉"。而鸡又降服"五毒"，即蜈蚣、蝎子、蟾蜍、蛇、马蜂或者蚰蜒等。在民间艺术中，祛除五毒是一个十分重要的题材，深受民众的喜爱。[6] 肚兜和背心绣以五毒也有巫术的作用。[7] 鸡降服五毒，这意味着降服一切毒虫。在陕西，每到谷雨节，人们早起收露水研成墨汁，在纸上画一红冠公鸡，嘴啄毒蝎，蝎子身上涂上红颜色以为血迹，表示已被杀死，民间贴于墙壁，用以镇压毒蝎，称为"鸡王镇宅"。[8] 因此春鸡是儿童的护身符，寄托着儿童不受任何毒虫伤害的良好愿望，因为立春之后，气候转暖，各种毒虫出现，所以戴春鸡以祈避毒虫。

戴春娃的习俗主要流行于山东和山西一带。山西《灵石县

---

① 山曼等《山东民俗》，5 页。
② 河南《洛阳县志》，嘉庆十八年(1813)刻本，《汇编》(中南卷)，260 页。
③ 河南《商水县志》，民国七年(1918)刻本，《汇编》(中南卷)，139 页。
④ 叶大兵、乌丙安主编《中国风俗辞典》，48 页；山曼等《山东民俗》，17 页。
⑤ 张紫晨《中国巫术》，三联书店，1990 年，170 页。
⑥ 潘鲁生《论中国民间美术》，151 页，北京工艺美术出版社，1990 年。
⑦ 张紫晨《中国巫术》，三联书店，1990 年，298 页。
⑧ 叶大兵、乌丙安主编《中国风俗辞典》，49 页。

志》载："立春用绢作孩形，俗名春娃，童稚佩之。"[1] 春娃娃类同年画上的娃娃，寄托着母亲对孩子迎着春风茁壮成长的殷切期望。[2] 但是在山东戴春鸡的习俗更为普遍。

四、春鞭、春杖

春鞭、春杖是依照鞭春礼仪所使用的春鞭、春杖而缩小的手工艺品。在鞭春时，众官员在正官的带领下手执春鞭或者春杖绕春牛三周，然后鞭打春牛，普通百姓不能参加鞭春礼，但是这项礼仪对百姓有吸引力，他们也有参与的愿望，于是模仿鞭春所用的鞭和杖制成春鞭和春杖作为节日的饰物。陕西《米脂县志》载："剪纸作春花、春鞭。"[3] 山西《翼城县志》载："缠绒为杖，名春杆，各簪头上，以斗胜焉。"[4] 有的地区还把立春的这些饰物插于房门前，例如广西《上林县志》载："或插春鞭、春花于门首，谓之散春。"[5] 在一些地区，迎春的队列在迎春归来时散发春花、春杖，例如河南彰德"散春花，撒春豆"。[6] 在这种情况下，春花和春杖又成为联络官方礼仪和民间习俗的纽带。

作为饰物的春鞭、春杖是真实的春鞭、春杖的仿制，显然是受鞭春礼仪的影响。在鞭春礼仪中，官员以春鞭、春杖鞭春。因为民众不能参加鞭春，所以仿制春鞭、春杖，以此表达迎春的愿望。妇女把精巧的春鞭、春杖佩于头上，是把它们作为春天的象

---

① 山西《灵石县志》，民国二十三年(1934)铅印本，《汇编》(华北卷)，583页。
② 山曼等《山东民俗》，5页。
③ 陕西《米脂县志》，民国三十三年(1944)铅印本，《汇编》(西北卷)，105页。
④ 山西《翼城县志》，光绪七年(1881)刻本，《汇编》(华北卷)，649页。
⑤ 广西《上林县志》，民国二十三年(1934)，《汇编》(中南卷)，895页。
⑥ 河南《彰德府志》，乾隆五十二年(1787)刻本，《汇编》(中南卷)，99页。

征看待的。这种类似的例子还有儿童玩耍的春牛棒，广东《四会县志》载："儿童竞买土牛鞭，以色纸糊篾为之，或上安风车，迎风旋转，名春牛棒，亦曰春花。"① 这里的土牛鞭已经成为儿童们的玩具，但是依然称为"春牛棒"，与鞭春的礼仪保持着内在的联系，可见春鞭、春杖也倍受儿童的喜爱。

五、青　旗

青旗是以青色丝绸制作的妇女的立春饰物，流行于张家口一带。《口北三厅志》载："立春，妇人进春书，刻青缯为帜，像龙御之，或为蟾蜍，书帜，曰宜春。"②

青旗是立春古老的习俗之一。东汉时迎春礼仪的旗帜即为青色。南北朝时期以青旗为饰物的习俗在北方已经流行，唐代段成式《酉阳杂俎》载："北朝妇人……立春进春书，以青缯为帜，刻龙像御之，或为虾蟆。"③ 在辽代，戴青旗的习俗相当普遍，《辽史·礼志》的记载与清代《口北三厅志》的记载完全相同。这里的方志可能吸收照抄了"礼志"的词句，但是同时也可说明戴青旗的习俗在口北地区自南北朝以来得以长期流传的事实。④ 立春举青旗，穿青衣，作为古老的礼俗已经消失，但是在边远的地区依然可以存在，这正是"礼失而求诸于野"的一个好例。

---

① 广东《四会县志》，民国十四年(1925)铅印本，《汇编》(中南卷)，865 页。

② 河北《口北三厅志》，乾隆二十三年(1758)，《汇编》(华北卷)，133 页。

③ (唐)段成式《酉阳杂俎·前集》卷一，《四部丛刊》本，第 108 册，12 页。

④ 《辽史》卷五三《礼志》六，876 页。

六、春　　帖

春帖是立春时节房屋的饰物。许多地区立春日在红纸上书写“宜春”二字，贴于房门上。贴“宜春”的习俗在晋代的荆楚地区就已经存在，《荆楚岁时记》载：“立春之日，悉剪彩为燕戴之，贴宜春二字。”[①] 在清代，荆楚地区门窗上贴“宜春”的习俗还是十分流行，例如湖北《蕲州志》载：“官、绅、士、庶户贴‘宜春’二字。”[②] 在其他地区也很普遍，例如广东《澧州志》载：“户贴‘宜春’二字，曰‘贺新春’。”[③] 河北《安平县志》载：“帖‘宜春’字”，[④] 四川《忠州直隶州》载：“民间贴‘宜春’于楣。”[⑤] 陕西《澄城县志》载：“立春贴春帖。”[⑥] 有的地区是写于门上，山西《文水县志》载：“立春日，取春牛土写门。”[⑦] 河北《雄县新志》载：“野人取土牛，书门曰百事大吉。”[⑧] 黑龙江《宾县县志》载：“立春，……更有用红土写宜春字于门者。”[⑨] 在一些地区，立春和新年都贴春帖，江苏《昌化县志》载：“立春日，相庆贺如元旦，写‘宜春’二字贴于门庭。”[⑩] 江苏《光福志》载：“元旦……家家贴‘宜春’二字，曰‘春联’。”[⑪] 在陕西一带则多写宜春的词语于纸上，《洛川县

---

① 引自（晋）宗懔著，谭麟译注《荆楚岁时记译注》，5页。

② 湖北《蕲州志》，光绪八年（1882）刻本，《汇编》（中南卷），363页。

③ 广东《直隶澧州志》，同治八年（1869）刻本，《汇编》（中南卷），656页。

④ 河北《安平县志》，康熙二十六年（1687）刻本，《汇编》（华北卷），416页。

⑤ 四川《忠州直隶州志》，道光六年（1826）刻本，《汇编》（西南卷），292页。

⑥ 陕西《澄城县志》，咸丰元年（1851）刻本，《汇编》（西北卷），53页。

⑦ 山西《文水县志》，光绪九年（1883）刻本，《汇编》（华北卷），598页。

⑧ 河北《雄县新志》，民国十八年铅印本，《汇编》（华北卷），336页。

⑨ 黑龙江《宾县县志》，1964年油印本，《汇编》（东北卷），430页。

⑩ 江苏《昌化县志》，乾隆十三年（1748）刻本，《汇编》（华东卷），619页。

⑪ 江苏《光福志》，民国十八年（1929）铅印本，《汇编》（华东卷），392页。

志》载："是日，各家多以红纸书'立新春，大吉大利，万事亨通'，以示庆祝"。[①]《宜川县志》载："民间有用纸书'立新春鸿禧'或'立新春，大吉大利，万事亨通'等字者；乡民如不能写字，则画一'十'字代之。"[②] 福建《厦门志》载："立春日，各以小红纸书'春'字或'福'、'寿'字粘门窗、户牖间。"[③] 在江南一些地区，每家每户置桌于门口，桌披上以红纸写着"迎春接福"四个字。[④] 还有一些地区，贴春帖的习俗与官方礼仪联系在了一起，福建《漳平县志》载："邑绅衿率童稚向有司丐春鞭，而居民写宜春贴丐县印悬于家以为春彩。"[⑤] 可见官方的迎春礼仪对于民间习俗有着重要的影响。相反，民间习俗也能够影响到官方礼俗，在一些地区，这种书写宜春的习俗也进入了官方的礼仪，例如吉林《海龙县志》载："于立春时在署内由主印官以春鞭鞭春，谓之打春，……并丹书'春王正月'四字于门壁，俗曰'演春'。"[⑥]

在中国，关于语言的民间信仰十分普遍，包括文字和语音两个方面。在道教信仰行为中常常使用咒语和符录，在民间俗信中也是如此。[⑦] 道教信仰和民间信仰中的咒语和符录是相互影响的。有时甚至很难判定，哪些源于道教信仰，哪些源于民间信仰。[⑧] 立春书写和张贴宜春是民间关于文字信仰的一个部分。此类的信仰在民间还很多，例如在新年贴福字，在南方一些地区还要倒过来贴，"福倒"表示"福到"。在北方农村盛行过年时在

---

① 陕西《洛川县志》，民国三十三年(1944)铅印本，《汇编》(西北卷)，127页。
② 陕西《宜川县志》，民国三十三年(1944)铅印本，《汇编》(西北卷)，114页。
③ 福建《厦门志》，道光十九年(1839)刻本，《汇编》(华东卷)，1227页。
④ 叶大兵、乌丙安主编，《中国风俗辞典》，47页。
⑤ 福建《漳平县志》，民国二十四年(1935)，《汇编》(华东卷)，1330页。
⑥ 吉林《海龙县志》，1937年铅印本，《汇编》(东北卷)，310页。
⑦ 张紫晨《中国巫术》，三联书店，1990年6月，272—273页。
⑧ 张紫晨《中国巫术》，298页。

器物上贴“酉”字，门口贴“出门见喜”。而在当街冲路口的房屋上嵌有石刻或者砖刻的“泰山石敢当”或者“姜太公在此”更是随处可见。有的地区在谷雨日写咒语避蝎子，例如山东胶州“谷雨，画朱符禁蝎。”[①] 也是相信文字的魔力。那么人们同样相信，立春贴春帖也具有保佑人们在春来之际吉利安康的作用。

七、牛的饰物

在立春日，不仅妇女和儿童有立春的饰物，房屋有饰物，在一些地区，牛马也有饰物。这种牛马戴的饰物在山西、陕西比较流行。陕西《同州府志》载：“彩画牛角。”[②] 陕西《洛川县志》载：“立春，用朱墨画牛角及小儿顶，曰‘打春’。”[③]《宜川县志》载：“立春清晨用朱红点于牛角及小儿额上与门、窗、户、壁等处，曰‘打春’。”[④]《澄城县志》载：“立春，贴春帖，牛、马耳系色布絮。”[⑤]《同官县志》载：“以线贯豆挂牛角，用禳儿疹。”[⑥] 山西《文水县志》载：“立春日，取春牛土写门，用红绿色搽牛角。”[⑦] 这里所用的颜色多为红色。在民间信仰中，红色不仅象征吉祥喜庆，而且具有驱邪避灾的特殊力量。婚礼时新妇要穿红，盖头也是红色的。平日的请柬和贺喜的书帖也是红色。在建造新房

---

① 山东《胶州志》，乾隆十七年(1752)刻本，《汇编》(华东卷)，255页；山西《灵石县志》，民国二十三年(1934)铅印本，《汇编》(华北卷)，583页。

② 陕西《同州府志》，乾隆五年(1740)刻本，《汇编》(西北卷)，51页。

③ 陕西《洛川县志》，嘉庆十一年(1806)刻本，《汇编》(西北卷)，121页。

④ 陕西《宜川县志》，民国三十三年(1944)，《汇编》(西北卷)，114页。

⑤ 陕西《澄城县志》，咸丰元年(1851)刻本，《汇编》(西北卷)，53页。

⑥ 陕西《同官县志》，民国二十一年(1932)铅印本，《汇编》(西北卷)，59页。

⑦ 山西《文水县志》，光绪九年(1883)刻本，《汇编》(华北卷)，598页。

时，房梁上也要悬挂红布。[①] 在立春日，人们同样信仰红色可以保护家畜、儿童和房屋。很明显，这些习俗也都不同程度的受到迎春礼俗的影响。打春本来是指的鞭春礼，可是在洛川，“朱墨画牛角及小儿顶，曰‘打春’，”这很明显是从鞭春礼仪沿袭而来。乡下人没有机会参加鞭春，甚至没有机会观看迎春，但是人们知道迎春礼仪的中心形象是土牛。人们把迎春礼仪中的土牛和农家的耕牛相联系，装扮自家的耕牛为春牛，并通过红色能够避邪的巫术手段和借用迎春撒豆以祛除痘疹的意义，表达祝福儿童健康、牛马兴旺的良好愿望。

第三节　立春的社会交往及其他活动

节日是一种社会性的约定，节日庆祝活动是社会性的活动，因此节日的社会交往一直是节日习俗的重要内容。立春的社会交往主要体现在拜访、宴请和馈赠等方面。

一、贺节和宴请

贺节和宴请的活动多在比较重大的节日举行。立春日一般不贺节，有的地区还不允许随意拜访。福建《瓯宁县志》载：“至期（立春）然炭放纸炮，名曰接春。是日俗忌，不轻到人家。”[②] 而有的地区把立春和新年一样看待，由于新年要相互庆贺，那么立春也要相互庆贺。江苏《泰兴县志》载：“立春前一夕，爇炭围

---

① 山曼等《山东民俗》，136页。

② 福建《瓯宁县志》，卷七，康熙三十二年（1693）刻本。

炉,如除夕。至日礼家神,亲友交相贺。”[①] 江苏《吴县志》载:“士庶交相庆贺,谓之‘拜春’。”[②]

在明代的北京,立春请客已经相当普遍,《明宫史》载:“互相请宴,吃春饼和菜。”[③] 明代连皇帝也以立春的节日食物赏赐臣僚,《燕都游览志》载:“凡立春日,于午门赐百官春饼。”[④] 在明代,民间的立春宴请习俗也已经开始流行,明刊本湖南《常德府志》载:“人家近有以生菜作春盘,茹春饼,亲友会饮,谓之春台席。”[⑤] 但是在清代,皇帝不仅不参加迎春,而且也不馈赠下属立春食品。地方上官方的春宴由地方政府在迎春日举办,而民间宴请只是限于家庭之内。《天津县志》载:“民间设宴啖春饼。”[⑥] 河北《永平府志》载:“豪门则设酒饼肴核燕会,谓之庆春。”[⑦] 南方的立春宴请明显地比北方普遍,例如浙江《嘉兴府志》载:“立春日,延客用春饼。”[⑧] 湖北《监利县志》载:“啖春饼、生菜,亲朋会饮,谓之‘春台席’。”[⑨] 江西《建昌府志》载:“人家以生菜作春盘,茹春饼,集亲友,谓之‘会春客’,谓之‘春台座’。”[⑩] 山西《乡宁县志》载:“盘州人悉攒新韭春饼聚饮,曰‘咬春’。”[⑪]

清代立春宴请比较普遍,这与清代迎春礼和鞭春礼的热烈

---

① 江苏《泰兴县志》,嘉庆十八年(1813)刻本,《汇编》(华东卷),510页。

② 江苏《吴县志》,民国二十二年(1933)铅印本,《汇编》(华东卷),377页。

③ (明)刘若愚《明宫史》,《学津讨原》本,第13册,486页。

④ 引自《古今图书集成》二〇卷,第3册,223页。

⑤ 湖南《常德府志》,明刻本,《汇编》(中南卷),649页。

⑥ 《天津县志》,乾隆四年(1739)刻本,《汇编》(华北卷),47页。

⑦ 河北《永平府志》,乾隆三十九年(1774),《汇编》(华北卷),224页。

⑧ 浙江《嘉兴府志》,嘉庆六年(1801)刻本,《汇编》,(华东卷),647页。

⑨ 湖北《监利县志》,同治十一年(1872),《汇编》(华北卷),395页。

⑩ 江西《建昌府志》,明刻本,《汇编》,(华东卷),1129页。

⑪ 山西《乡宁县志》,民国六年刻本,《汇编》(华北卷),689页。

和隆重有关,也与官方举行迎春春宴有关。盛大的迎春活动创造了浓烈的节日气氛,而官方的春宴又起到示范作用,那么民间的立春宴请的盛行也是理所当然的了。

二、节 日 馈 赠

节日馈赠是节日文化的重要组成部分,几乎所有的重要节日都有自己独特的节日馈赠礼物,例如端午节馈赠鸡蛋和粽子,中秋节馈赠月饼。立春的节日礼物都与"春"相联系,它们有食品,也有饰物。海南《琼山县志》载:"亲邻以春饼相馈遗。"[①] 云南《腾越厅志稿》载:"立春前一日,看春者以饼、酒相馈。"[②] 在北方则多送春饰,例如河南《郑县志》载:"民间妇女亦以春幡春笺镂金簇彩为燕蝶之属问遗亲戚,垂之钗环。"[③] 江苏《吴县志》载:"里胥以春球相馈遗。"[④] 在官方的迎春礼仪中,有的地方也曾以立春的饰物相馈赠,山西乾隆《潞安府志》载:"旧志有春鸡、春蛾,谓出自沈藩,制极工巧,以赠各宾。今亡。"[⑤] 光绪《长治县志》载:"旧志有春鸡、春蛾,谓出自沈藩,制极工巧,以赠各官。今亡。"[⑥] 这里说"各宾"或者"各官"应是参加迎春的官员。但是这种馈赠在乾隆时期就不复存在,一个重要的原因是制作春饰的能工巧匠谢世了。

---

① 海南《琼山县志》,咸丰七年(1857),《汇编》(中南卷),1112页。
② 云南《腾越厅志稿》,光绪十三年(1887)刻本,《汇编》(西南卷),818页。
③ 河南《郑县志》,民国五年(1916)刻本,《汇编》(中南卷),3页。
④ 江苏《吴县志》,民国二十二年(1933)铅印本,《汇编》(华东卷),377页。
⑤ 山西《潞安府志》,乾隆三十五年(1770),《汇编》(华北卷),610页。
⑥ 山西《长治县志》,光绪二十年(1894)刻本,《汇编》(华北卷),612页。

三、接　女

在山西、陕西和山东的一些地区，还有立春接新婚女儿回娘家的习俗。山西《乡宁县志》载："立春日，女新出闺者，母家归礼，曰迎春。"[①] 陕西《高陵县志》载："立春日，女新适人者，母家归礼焉，曰迎春。"[②] 据留德历史学博士生修海涛先生讲，他的家乡山东即墨至今还有立春接女儿回娘家的习俗。

新婚女儿并不是可以任意回娘家的，一般只限于一定的节日，例如二月二，端午节，重阳节等。立春应该说是一个额外的机会。旧式婚姻，取决于父母之命，媒妁之言。夫妻双方婚前一般并不认识，更无爱情可言。在封建家族社会中，不仅夫权严重，丈夫如果对妻子不满意，可以打骂，甚至休离，而且新妇也常常受公婆的虐待。妇女如果被休，那么对父母来说是莫大的耻辱。新妇的苦楚只有对自己的父母申述，山东民谚说："二月二，龙抬头，家家接女诉冤仇。"这条民谚表达了新嫁女儿的处境和节日归宁的功能。立春接女回娘家，女儿不仅可以诉冤仇，而且可以和以前的女友一起观春，重温旧日的欢乐。在婚后丈夫家里，当然也可能允许观春，但是不会像在娘家那样轻松自由。

---

① 山西《乡宁县志》，民国六年(1917)刻本，《汇编》(华北卷)，689页。

② 陕西《高陵县志》，光绪十年(1884)刻本，《汇编》(西北卷)，21页。

第四节　立春祭祀和其他俗信

一、立 春 祭 祀

在中国的节日文化中,祭祀是一项非常重要的内容。节日祭祀一般可分为两类,即祭祀神明和祭祀祖先。清代的立春是一个全民性的节日,在一些地区甚至认为"立春大如年",[①] 要严格遵守一些禁忌。江西《龙泉县志》载:"立春在昼,谓之开眼春,在夜,谓之闭眼春。家皆置春酒为欢,小儿不得相诟谇。"[②] 这种小儿禁忌犹如新年一样。那么在这些地区,祭祀当然也是立春的重要活动之一,其内容包括祭祀春神和祭祀祖先。

1. 祭祀春神

在一些远离县城或者州城的偏远地区,平民百姓在家里举行迎春活动,这是以祭祀春神的方式进行的。例如陕西《孝义厅志》载:"立春前一日,各设香案于门外,朝东礼拜,谓之'迎春接福'。"[③] 《宁陕厅志》载:"至若远郊,氓庶亦各设香案于门外,朝东礼拜,谓之'迎春'。"[④] 在南方,立春祭祀的活动更为普遍,例如湖北《黄冈县志》载:"比户焚香酹酒,曰'接春',旋相为贺。"[⑤]

---

① 浙江《德清县新志》,民国二十一年(1932)铅印本,《汇编》(华东卷),743 页。
② 江西《龙泉县志》,同治十二年(1873)刻本,《汇编》(华东卷),1152 页。
③ 陕西《孝义厅志》,光绪九年(1883)刻本,《汇编》(西北卷),74 页。
④ 陕西《宁陕厅志》,道光九年(1829),《汇编》(西北卷),156 页。
⑤ 湖北《黄冈县志》,光绪八年(1882)刻本,《汇编》(中南卷),353 页。

浙江《武义县志》载："家设酒肴以祭土神，谓之'作春福'。"[①] 安徽《泾县志》载："民家祀土地神。"[②] 土地神为乡土保护神，一般来说是在二月二祭祀。[③] 浙江、安徽一带立春祭祀土神，则可能是由于立春为农耕节日，祈祷乡土保护神保佑农业丰收的缘故。

在江南一些地区，每家每户都于立春日在门口放一张桌子，桌披上贴着写有"迎春接福"四个字的红纸，桌子中间放一个饭甑，饭盛得极满，以"饭饭年"表示"春神万万年"。在饭甑的左右两边各放些新鲜青菜和豆腐，豆腐上插有梅花、松柏和竹枝象征洁净、长青和富足，也有的在大碗中栽白菜和插小旗。等立春时刻一到，鸣放爆竹，行礼祭拜。然后把青菜移栽到菜地或者大花盆中，以示春到。[④]

在浙江和湖南的一些地区，春神又称为太岁。浙江《奉化县志》载："各家祀太岁，作春盘，饮春酒，谓之'接春'。"[⑤]《黄岩县志》载："今俗备牲醴祀太岁，"[⑥] 其目的是"送旧迎新"。[⑦] 有的地方还要请巫祝主持祭祀，浙江《诸暨县志》载："至期，用巫祝祷祀，谓之'作春'。是日，各家以红笺书'立春大吉'四字粘于壁。立春后，人家择吉祀神，谓之'作春福'。"[⑧] 在湖南，立春日不仅要迎太岁，而且还不能冲犯岁君，《宁乡县志》载："立春……多按时刻燃香烛，奉迎太岁。间有听星士言年命冲犯岁君，或行运冲

---

① 浙江《武义县志》，康熙三十一年(1692)刻本，《汇编》(华东卷)，875 页。
② 安徽《泾县志》，民国三年(1914)10 月，《汇编》(华东卷)，1032 页。
③ 叶大兵、乌丙安主编《中国风俗辞典》，689 页。
④ 叶大兵、乌丙安主编《中国风俗辞典》，47 页。
⑤ 浙江《奉化县志》，乾隆三十八年(1773)刻本，《汇编》(华东卷)，769 页。
⑥ 浙江《黄岩县志》，光绪三年(1877)刻本，《汇编》(华东卷)，850 页。
⑦ 浙江《路桥志略》，民国二十五年(1936)铅印本，《汇编》(华东卷)，859 页。
⑧ 浙江《诸暨县志》，宣统二年(1919)刻本，《汇编》(华东卷)，830 页。

犯者，是日杜门不出，谓之‘躲春’。”此外还有“禁戊”之俗，立春以后的一连五个戊日都不能动土，《宁乡县志》载：“自后逢戊日，家家辍土锄不动土，谓之‘禁戊’，五戊皆然。或谓戊为阳，土其数为五，木主事则土休囚，故于春首禁五戊以培之，亦通。”①“躲春”和“禁戊”的禁忌与民间的太岁信仰和择日习俗有关，但是也说明人们对于春神和春阳的重视。

2．祭祀祖先

在许多地区，立春要祭祀祖先。例如广东《新安县志》载：“民间以是日有事于祖祠。”②《揭阳县志》载：“是日祭先祖。”③江苏《泰兴县志》载：“至日礼家神。”④ 但是立春的祭祖要供特殊的立春节食，河南《汝阳县志》载：“设春宴，啖春饼，荐卜、梨。”⑤《临颍县志》载：“啖春饼，五辛为供具，曰咬春。”⑥ 云南《普洱府志稿》载：“置辛盘祀祖。”⑦ 云南《景东县志稿》载：“立春，各家具辛盘、春酒以祀祖。”⑧《泰兴县志》载：“至日礼家神，亲友交相贺，以荞面和椒蒜炊之，仿古辛盘遗意。”⑨ 祭祖一般只在重要的节日举行，例如新年、元宵节、中秋节等，立春祭祖，也说明了人们对于立春这个节日的重视。

---

① 湖南《宁乡县志》，同治六年(1867)刻本，《汇编》(中南卷)，679页。
② 广东《新安县志》，嘉庆二十四年(1819)刻本，《汇编》(中南卷)，738页。
③ 广东《揭阳县志》，乾隆四十四年(1779)刻本，《汇编》(中南卷)，789页。
④ 江苏《泰兴县志》，嘉庆十八年(1812)刻本，《汇编》，(华东卷)，510页。
⑤ 河南《汝阳县志》，康熙二十九年(1690)，《汇编》(中南卷)，210页。
⑥ 河南《临颍县志》，民国五年(1916)铅印本。《汇编》(中南卷)，197页。
⑦ 云南《普洱府志稿》，光绪二十六年(1900)刻本，《汇编》(西南卷)，811页。
⑧ 云南《景东县志稿》，民国十二年(1923)年石印本，《汇编》(西南卷)，813页。
⑨ 江苏《泰兴县志》，嘉庆十八年(1813)刻本，《汇编》(华东卷)，510页。

二、占　　春

占春就是在立春这一天依照一定的事物占验全年的天气和收成。立春是一个重要的农业节气，因此占春的习俗在全国都很普遍。清代的占春有三种类型：一是根据芒神的服饰以及芒神和土牛的相互位置，一是根据立春的日子的干支，一是根据立春天气的情况。

1. 以芒神占春

根据土牛和芒神占验天气是一个与官方礼俗相关的民间习俗。迎春礼俗是这一类占春习俗的前提。迎春时芒神的穿戴、芒神和土牛的相对位置象征着本年的气候状况，而芒神和土牛的制作和设置则是由钦天监依据历法的推算预先制定的。① 在迎春礼中，芒神和土牛都是时间和气候的象征。芒神和土牛的制作要严格按照规定的格式，形状和尺寸不能随意改变。在一些地方志中明确地记载了"芒神和土牛式"。土牛的每一部分都具有一定的象征意义。土牛身高四尺，象征四时，身长八尺，象征八节，尾长一尺二寸，象征十二月。土牛的头的颜色与这一年的干支中的干相配，身的颜色与这一年的干支中的支相配，肚子的颜色与这一年的纳音相配，土牛的角、耳朵和尾巴的颜色与立春这一天的干支中的干相配，腿的颜色与立春这一天的干支中的支相配，蹄子的颜色与立春这一天的纳音相配。土牛的嘴是张开还是闭合，尾巴是朝左还是朝右取决于这一年的阴阳。如果这一年是阳，那么口要张开，尾巴朝左；如果是阴，那么口要闭

---

① 《大清会典》卷七四，763 页。

合，尾巴朝右。芒神同样具有时间上的象征意义。芒神长三尺六寸五分，象征三百六十五天；鞭长二尺四寸，象征二十四节气。土牛的老少取决于这一年的支，孟仲季衣色带色取决于立春这一天的支，衣色用克支，带色用生支。芒神的发髻的安置取决于立春这一天的纳音，如果纳音是金，那么发髻在耳前；如果纳音是木，那么发髻在耳后；如果是水，那么发髻要左前右后倾斜；如果是火，发髻要左后右前倾斜；如果是土，那么发髻要在脖颈正上方。芒神的掩耳取决于立春的时刻，如果立春在昼夜的子丑，那么两个掩耳要全戴；如果在寅时，那么揭开左边的掩耳；如果在亥时，揭开右边的掩耳；立春在卯至戌时则以手提掩耳，阳时以左手提，阴时以右手提。芒神所穿的服装鞋袜取决于立春日的纳音，如果纳音为水，服装鞋袜要穿戴齐全；如果是火，那么服装鞋袜要全部脱去；如果是土，只穿套裤，其余的不穿；如果是金或者木也都要齐全，但是如果是金，那么左边的行缠悬于腰；如果是木，那么右边的行缠悬于腰。土牛的鼻子用拘，拘用桑柘木制作。芒神手执鞭，鞭用柳枝制作。拘要系绳，鞭要著丝，这要取决于立春日的支。如果支为寅、巳、申或者亥，那么要用麻绳；如果是子、卯、午或者酉，那么要用苎绳；如果是丑、辰、未或者戌，则要用丝绳。芒神立于土牛的左边或者右边要由这一年的阴阳来定。如果为阳，芒神立于土牛的左边；如果为阴，芒神立于土牛的右边。芒神所立的前后的位置由立春日距离年关的前后而定。如果立春日在年关前五天以外，那么芒神立于土牛前；如果立春日在年关后五天以外，那么芒神立于土牛后；如果立春日在年关前后五天以内，那么芒神和土牛并立。[①] 由此可见，这里使用的是一种象征系统的“语言”，这种“语言”已经是一种约

---

① 湖南《酃县志》卷九，同治十二年(1873)刻本。

定俗成的"默契",能够为众人所能理解,而成为官府和民众在"气象预报"这个领域上下沟通的媒介。

从礼制的规定和县志的记载中可以看出,芒神和土牛是作为时间的标志出现的。民间对于官方礼仪中的这种"气象预报"也多持信任的态度,例如河南《新蔡县志》载:"四远男妇偕出郊境,看土牛与芒神物色,占岁水旱、人苦乐。芒神跣足则旱,着履则潦,衣红人灾,开颐艰食……"① 辽宁《铁岭县志》载:"芒神,其衣服、鞋帽可验人物之灾祥、年景之水旱。束红带,人多疾病,带帽则春冷,跣足则多旱,与常相反,故曰虐芒。"② 山东《宁津县志》载:"立春占牛法:牛头色青主春多瘟,赤主春多旱,黄主丰稔,白主多风,黑主春多水,身主上乡,蹄主下乡,田家以此占验。"③ 芒神和土牛所占的重点有所不同,一般是根据土牛的颜色预测水旱,根据芒神的服饰预测气候寒热,例如湖南《兴宁县志》载:"以牛色占水旱,以句芒神鞋(帽)占寒燠晴雨,以其鞭占桑麻。"④ 芒神服饰的寓意与日常生活中的现象相反,广东《恩平县志》载:"句芒,名拗春童,着帽则春暖,否则春寒。"⑤ 湖南《浏阳县志》载,芒神"以着鞋为忙,提鞋为闲,故名芒神为'拗儿',言其闲忙相反也。"⑥ 而土牛的颜色在《通书》中已经预先规定,《崇明县志》载:"观者争扪牛体占福利,辨纸色卜丰歉(牛头黄主熟,又主菜、麦大熟;青主瘟,赤主旱,黑主水,白主风多;身色主上乡,蹄色主下乡。按:春牛采色,每岁不同,载

① 河南《新蔡县志》,乾隆六十年(1795),《汇编》(中南卷),220页。
② 辽宁《铁岭县志》,民国二十二年(1933),铅印本,《汇编》(东北卷),113页。
③ 山东《宁津县志》,光绪二十六年(1900)刻本,《汇编》(华东卷),149页。
④ 湖南《兴宁县志》,光绪元年(1875)刻本,《汇编》(中南卷),520页。
⑤ 广东《恩平县志》,道光五年(1825)刻本,《汇编》(中南卷),825页。
⑥ 湖南《浏阳县志》,嘉庆二十四年(1819)刻本,《汇编》(中南卷),493页。

通书)。"[1] 这里土牛的颜色基本上与五行所对应的颜色一致的,也就是说,白为金,青为木,黑为水,赤为火,黄为土。但是并不是所有的人都相信这种占验性的预报,例如湖南《浏阳县志》评论道:"乡民多相率入城竞观,以牛色占岁:黄主谷,黑主风,红主日,白主水。然其色不过取立春日纳音为之,不足据也。"[2]

2. 以立春的干支占春

立春的日期落到哪一天,这也是占春的一项依据。二十四节气是根据太阳的运行制定的,而农历的年、月、日是根据月亮的运行推算的,那么立春的到来在农历的日期中就不是固定不变的,而是变动的。我国古代实行干支纪年纪日,以立春日子的干支占春就是以立春日所属的干和支的搭配占验本年各季节的雨旱及年景收成。《探春历记》详细地记述了六十甲子中立春的六十种不同的气候。例如"甲子日立春,高乡丰稔,水过岸一尺。春雨如钱,夏雨调匀,秋雨连绵,冬雨高悬。……乙丑日立春,低处稔熟,水悬岸一尺一寸。春雨虽匀,夏雨无晴,秋雨如金,冬雨沉沉。"[3] 河北肃宁县流行这样一首谚语:"立春日占,先天与后天,何须问神仙,但看立春日,甲乙是丰年,丙丁多主旱,戊已损田园,庚辛人马动,壬癸水连天。"[4] 说明民间对于立春日占卜的信仰是相当普遍的。江南一些地区则认为立春与亥日的关系可以预示是否有水灾。《周益公日记》载:"正月逢三亥,桑田变成海。……立春在逢亥之后,是岁大水。"[5]《视听抄》载:"吴谚

---

① 上海市《崇明县志》,民国十九年(1930),《汇编》(华东卷),85 页。

② 湖南《浏阳县志》,嘉庆二十四年(1819)刻本,《汇编》(中南卷),493 页。

③ 《古今图书集成》卷一九,第 3 册,206—207 页。

④ 《古今图书集成》卷一九,第 3 册,210 页。

⑤ 引自《古今图书集成》卷一八,第 3 册,200 页。

曰：正月逢三亥，湖田变成海。谓大水也。壬辰年正月初六日己亥，十八日辛亥，三十日癸亥，是岁大涝，湖田颗粒不收。癸巳正月亦有三亥，然一亥在立春前，是岁无水灾。"[①] 这里还以史实为证，说明人们对此深信不疑。

如果立春和一些特殊的日子重合，也被赋予特殊的寓意，例如江苏《黄埭志》载："元旦立春最佳。按：谚云：百年难遇岁朝春。"[②]《饶阳县志》载："元旦立春，人民安，蚕麦十倍。"[③] 如果年前立春，也就是说，一年两个立春，那么也主吉利。吉林《磐石县乡土志》载："一年打两春，黄土变成金。"[④] 认为一年两春，预示农业丰收。在河北则认为牲畜会涨价，河北《昌黎县志》载："春见春，四蹄贵如金。"并解释说："凡一年节气有二立春，六畜多昂贵。"[⑤] 河南也有类似的信仰，河南《淮阳乡村风土记》载："一年打两春，黄牛贵似金。"[⑥] 浙江有的地方认为一年两春主冬春气候温暖，《云和县志》载："两春夹一冬，无被暖烘烘。"[⑦] 在这些民间信仰中，都是春为吉祥，春为温暖。而在中国古老的象征系统中，春为阳，而阳主生，主暖。由此可见，这些看来孤立的民俗事象都是植根于传统文化的整体系统之中，隐含着源远流长的古老传承。

3．以立春天气占春

---

① 引自《古今图书集成》卷一八，第3册，201页。
② 江苏《黄埭志》，民国十一年(1922)石印本，《汇编》，(华东卷)，394页。
③ 《古今图书集成》卷二〇，第3册，211页。
④ 吉林《磐石县乡土志》，1937年，《汇编》(东北卷)，290页。
⑤ 河北《昌黎县志》，民国二十二年(1933)，《汇编》(华北卷)，234页。
⑥ 河南《淮阳乡村风土记》，民国二十三年(1934)，《汇编》(中南卷)，158页。
⑦ 浙江《云和县志》"风俗"，同治三年(1864)刻本。

根据立春的天气占验当年的收成是一个很普遍的民间习俗，例如湖南《醴陵县志》载："田家以是日晴雨卜年丰歉。"[①] 但是一般来说，立春日以晴为丰收的征兆，湖南《兴宁县志》载："立春喜晴，谚云：立春晴一日，农夫不费力。"[②] 陕西《汉南续修府志》也说："是日喜晴厌雨，歌曰：但得立春晴一日，农夫不用力耕田。此言殊验焉。"[③] 江苏《黄埭志》所载："立春宜晴暖。按：谚云：春寒多雨水，春暖百花香。"[④] 只是海南琼州为例外，认为"立春日微雨兆有年"。[⑤]

在一些地区，还以立春日的风向作为占验的根据，例如山东《宁津县志》载："立春以晴为上，有雪主夏秋旱，西北风主米贵，东南风主旱。"[⑥]《饶阳县志》载："立春东风草木角口回；南风主有虫灾盛，西风主大收田禾；北风主刀兵春冷。"[⑦] 陕西《临潼县志》载："立春日，早风成早禾，晚风成晚禾；前八日晴，诸事皆吉，得辛日，小麦成。"[⑧] 因为中国北方春天多风，因此农民对于风向给以较多的关注。当然，根据天气占验的风俗并不仅仅限于立春，在谷雨、社日也都有，例如湖南《零陵县志》不仅载有农谚"立春晴一日，农夫不用力"，而且还有："春社无雨莫种田，秋社无雨莫种园。"[⑨] 这说明以节气或者节日的天气占卜年景是十

---

① 湖南《醴陵县志》，同治九年(1870)刻本，《汇编》(中南卷)，495—496页。
② 湖南《兴宁县志》，光绪元年(1875)刻本，《汇编》(中南卷)，520页。
③ 陕西《汉南续修府志》，嘉庆(1814)刻本，《汇编》(西北卷)，143页。
④ 江苏《黄埭志》，民国十一年(1922)石印本，《汇编》(华东卷)，394页。
⑤ 海南《琼州府志》卷三，道光二十一年(1841)修光绪十六年(1890)补刻本，21页。
⑥ 山东《宁津县志》，光绪二十六年(1900)刻本，《汇编》(华东卷)，149页。
⑦ 《古今图书集成》卷十九，第3册，211页。
⑧ 《陕西通志》，雍正十三年(1735)刻本，《汇编》(西北卷)，5页。
⑨ 湖南《零陵县志》卷五，光绪六年(1880)修，民国二十年(1931)补刻本，15页。

分普遍的习俗，立春只是其中之一。

浙江嘉兴一带以秧田占验，“立春前一夜，乡人围土作塍，分东西塘，纵横皆丈余，挥秧其中，以占水旱丰啬，名种春田，甚验。”[①] 浙江《石门县志》对“种春田”占验方法解释说：“大抵所种或早或晚，孰先孰后，沟塍有高有低，或开或闭，田内或杂他种，凡有所见，辄相与推测，以为先兆。”[②] 在湖南溆浦，“农人以松针作秧插田中，击鼓群歌。”[③] 在湖北东湖，“立春前一日……农人作水池于甬道下，采松柏枝插入池中，歌唱似栽秧状，酌酒饮满，取丰稔之兆。”[④] 在湖南蓝山，立春日，“民户摘菘菜叶悬门，或插冬青树枝。”[⑤] 在湖北应城，“立春先日颁春，市门皆插竹枝，谓之“节节高”。[⑥] 松柏，冬青和竹枝，在中国文化中都是吉祥的象征。松柏长青，象征青春常在，生命不老。[⑦]竹子多节，竹子节节高寓意生活越来越好。

三、烧春和其他地域性信仰

立春还存在其他一些地域性习俗，例如浙江一带的烧春。浙江《临海县志》载：“民家焚樟木屑于炉，谓之‘接春’。”[⑧] 浙江《永嘉县志》载：“至立春时，家家烧樟叶，放爆竹，用栾实黑豆煮

---

① 浙江《嘉兴府志》，嘉庆六年(1801)刻本，《汇编》(华东卷)，647页。
② 浙江《石门县志》，光绪五年(1879)刻本，《汇编》(华东卷)，673页。
③ 湖南《溆浦县志》，同治十二年(1873)刻本，《汇编》(中南卷)，612页。
④ 湖北《东湖县志》，乾隆二十八年(1763)刻本，《汇编》(中南卷)，409页。
⑤ 湖南《蓝山县志》，民国二十一年(1932)刻本，《汇编》(中南卷)，590页。
⑥ 湖北《应城县志》，光绪八年(1882)刻本，《汇编》(中南卷)，344页。
⑦ Wolfram Eberhard, *Lexikon chinesischer Symbole*, Köln 1983, pp.153,316.
⑧ 浙江《临海县志》，民国二十四年(1935)铅印本，《汇编》(华东卷)，847页。

糖茗，以宣达阳气，名曰‘臾春’。”[①] 在乐清称为“熰春”。[②] 在瑞安称为“煨春”。[③] 在杭州，“是日焚松材并爇栗炭竟日。”[④] 在绍兴，至期，用巫祷祭，曰“作春福”，[⑤] 又称“作春”或者“烧春”。[⑥] 浙江沿海潮湿，春夏多瘴气，而“瘴”与“樟”同音，所以以烧樟叶而祛瘴气。“烧春”是在院子里，成束烧樟叶，有的地区还要燃放爆竹，或者烧樟枝噼啪如爆竹，例如浙江《丽水县志》载：“立春日，燃香烛，爇樟树枝于庭，谓之‘接春’，放爆竹，谓之‘弹春’。”[⑦] 浙江《青田县志》载：“立春，取樟树枝及杂柴于中堂焚之，作霹雳声，谓之‘熰’春。”[⑧] 放爆竹和烧樟叶的目的是助春阳，驱邪气，浙江《玉环厅志》载：“至立春时，人家皆燃爆竹，曰‘接春’。烧樟叶以助阳气，除阴邪，曰‘熰春’。”[⑨] 可见烧樟树枝与古时烧竹取霹雳声有相通之义。立春燃放爆竹的习俗在其他地区也存在，福建《瓯宁县志》载：“至期（立春）然炭放纸炮，名曰‘接春’。”[⑩] 河南《浚县志》载：“立春……是日多竹爆声。”[⑪] 江西《广丰县志》载：“是夜，满城花爆，灯火辉煌，以接春。”[⑫] 燃竹和爆竹的初始之义是驱邪，《荆楚岁时记》载：“正月初一……

---

① 浙江《永嘉县志》，光绪八年（1882）刻本，《汇编》（华东卷），906页。

② 浙江《乐清县志》，民国七年（1918）石印本，《汇编》（华东卷），909页。

③ 浙江《瑞安县志》，嘉庆十三年（1808）刻本，《汇编》（华东卷），910页。

④ 《古今图书集成》卷十九，第3册，212页。

⑤ 浙江《会稽县志》，民国二十五年（1936）铅印本，《汇编》（华东卷），824页。

⑥ 《古今图书集成》卷十九，第3册，212页。

⑦ 浙江《丽水县志》，同治十三年（1874）刻本，《汇编》（华东卷），917页。

⑧ 浙江《青田县志》，雍正六年（1728）刻本，《汇编》（华东卷），927页。

⑨ 浙江《玉环厅志》，光绪六年（1880）刻本，《汇编》（华东卷），865页。

⑩ 福建《瓯宁县志》卷七，康熙32年（1693）刻本。

⑪ 河南《浚县志》，嘉庆七年（1802）刻本，《汇编》（中南卷），118页。

⑫ 江西《广丰县志》，同治十一年（1872）刻本，《汇编》（华东卷），1094页。

鸡鸣而起，先于庭前爆竹，以辟山臊恶鬼。”[①] 清代翟灏《通俗编·俳优》说：“古时爆竹，皆以真竹着火爆之，故唐人诗亦称爆竿。”[②] 宋代以来，爆竿为火药制造的鞭炮所取代，南宋时，京师临安(今杭州)就出现了“内藏药线，一爇连百余不绝”的“百子炮仗”。[③] 在清代，燃放爆竹已经普遍成为民间表示喜庆的一种方式，但是在浙江一带，仍然保留着爆竹的一些原始形态，只是以樟枝代竹竿而已。然而“烧春”的意义已经不再是“以辟山臊恶鬼”，而是“助阳气，除阴邪”，这里又融汇迎春的初始意义，即迎春驱寒迎暖，驱阴迎阳的古义。新年民俗事象(爆竹)的传承变异形态(烧樟)“嫁接”了立春习俗的意义，而形成了新的民俗。

关于立春的地域性的民间信仰还很多，在广东临高，“立春日多毕婚嫁，谓之‘春乱’”。[④] 这犹如在山东一带，腊月辞灶以后，百无禁忌，民间家贫不能成礼者多在此时嫁娶，谓之“乱岁”。[⑤] 广东的春乱和山东的乱岁，意义和功能是一样的，为贫寒人家提供了从简成婚的机会。

在立春信仰中，人们还认为立春雨水有特殊功效，《本草纲目》载：“立春雨水，夫妻各饮一盅还房，当获时有子，神效。”又载：“立春清明二节贮水谓之神水，宜浸造诸风脾胃虚损诸丹丸散及药酒，久留不坏。”[⑥] 《通考》载：“立春日，清晨煮白芷、桃皮、青木香，东向浴，吉。”[⑦] 《肘后方》载：“冬至日取赤雄鸡作

---

① (晋)宗懔原著，谭麟译注《荆楚岁时记译注》，1页。

② (清)翟灏《通俗编·俳优》，《函海》本，宏业书局影印本。

③ (宋)周密《武林旧事》卷三，《四库全书》本。

④ 引自《古今图书集成》卷十九，第3册，213页。

⑤ 山曼等《山东民俗》，58页。

⑥ (明)李时珍《本草纲目》卷五，八，37，47页。

⑦ 引自《古今图书集成》卷十九，第3册，207页。

腊，至立春日煮食至尽，勿分他人，辟禳瘟疫。”[1] 有的地区，妇女不是在元宵节卜厕姑，而是在立春。浙江《长兴县志》载：“立春日，妇女以芦相夹，谓之召芦姑厕姑，以卜一年休咎。”[2] 有的地区立春的禁忌犹如新年，不能出言不吉，江西《龙泉县志》：“立春……小儿不得相诟谇。”[3] 在山东莱阳忌讳立春挑水和掏灰，如果这天挑了水，那么一年都要打瞌睡。如果立春掏灰，就掏掉了这一年的好运。在山东郓城，儿童要到邻居家度过立春的时刻，称为“躲春”。[4] 这些禁忌尽管各不相同，流行地域也不广，但是却从不同的侧面说明了人们对于立春的重视。

第五节　结　　语

立春的民间习俗十分丰富，体现在家庭生活的诸多方面，例如饮食、服饰、祭祀、巫术、娱乐、社会交往等，不仅与家庭中的所有男女老幼成员有关，而且还涉及到住房、家畜、邻居和亲友。这些习俗大多具有积极的正面的功能，表达出良好的愿望和祝愿。

立春的民间习俗一般在家庭范围内举行，不受政府的制约。这是与官方礼俗平行发展的另一条线索，具有相对的独立性，但是二者之间又存在着一定的关系，相互促进，相互影响。官方礼俗吸取了民间习俗，例如官方的春宴也是以春饼、春盘为主；而某些民间习俗又以官方礼俗为依托，例如撒痘、抢春和占春等。

---

① 引自《古今图书集成》卷十九，第3册，221页。

② 浙江《长兴县志》，嘉庆十年（1805）刻本，《汇编》（华东卷），757页。

③ 江西《龙泉县志》，同治十二年（1873）刻本，《汇编》（华东卷），1152页。

④ 山曼等《山东民俗》，5页。

与结构和功能都趋于全国性统一的官方礼俗相比，立春民间习俗具有更丰富的内容和更多样的表现形式，具有明显的地域性特征。

立春的民间习俗可以充分体现民族文化的一致性和阶级阶层的差异性。无论是宫廷中的皇帝皇后还是流落街头的乞丐，无论表现形式是声势浩大的进春还是逢场作戏的说春，实际上都是讨春天的吉利。无论是丰盛的春宴还是简单的生啃萝卜，表达的也都是相同的咬春尝新之意。至于多彩多姿的春饰，有来有往的馈赠，以及形形色色的民间信仰，无不表达出“人盼幸福树望春”的趋吉避凶的民俗心理，共同构成春天到来时瑰丽多姿的民俗画卷。

第六章　民国以来立春习俗的演变

清代是立春节日文化的鼎盛时期,无论官方礼俗和民间习俗都得到了充分的发展,但是辛亥革命改变了立春文化的命运。这场政治大革命不仅是中国社会发展的一个重要的里程碑,而且是中国近代民俗变革的转折点,其中立春节日民俗的变革尤其剧烈。为了探究民国时期民俗变革的社会原因,首先应该了解与此相关的社会与政治背景。

第一节　民国的建元改历

辛亥革命之后,孙中山于1912年元旦就任南京临时政府大总统。1912年1月2日,孙中山通电各省改用阳历,并以1912年1月1日作为中华民国建元的开始。[①] 民国临时政府成立之后,公布了大量的除旧布新的政令,其中最为重要的有以下几点:1.建元改历;2.限期剪辫;3.劝禁缠足;4.禁止刑讯;5.保障

---

① 孙中山"临时大总统改历改元通电"(1912年1月1日),《孙中山全集》,第2卷,5页,中华书局,1982年。李新《中华民国史》第一编(下),426—427页,中华书局,1982年。

人权;6.禁止买卖人口;7.禁绝贩卖猪仔,保护华侨;8.严禁鸦片;9.改变称呼;10.废止跪拜;11.禁止赌博。[①] 在众多的政令中建元改历居于首位。

尽管清末已有改历的呼声,清政府也有进行改历的准备,[②]但是民国政府的建元改历是在反对清朝帝制,推进中国现代化的大革命的时代背景下提出和实行的,那么改历不仅在中国历法史上具有重大的意义,而且还具有重大的政治意义。由于国际上通用阳历,使用阳历也便于加强国际联系。[③] 但是改历的行政命令也遭到一些人的强烈反对。反对者认为"中西风俗,历史迥异,改从阳历,关系国粹农时"。[④]

反对派的意见当然没有被采纳,但是这些意见却包含着合理的因素,因为中国传统历法在中国社会中有着不可忽略的意义。它不仅对农业生产有着重要的指导意义,而且在民众生活中也有着西历不可取代的作用。中国的传统节日、民间祭祀、借债以及还债的期限等,本来都是以旧历为准。为了解决这个矛盾,那么只有一个解决办法,就是两套历法并行。在 1912 年 1 月,南京临时参议院根据民国政府改历的精神和民众实际的风俗习惯,制订了编制历法的四条办法:

1) 由政府于阴历十二月前制定历书,颁发各省。

2) 新旧二历并存。

3) 新历下附星期,旧历下附节气。

---

① 李新《中华民国史》第一编(下),439—444 页。

② 钱单士厘《癸卯旅行记》,49 页,湖南人民出版社,1981 年,引自严昌洪《中国近代社会风俗史》,244 页,浙江人民出版社,1992 年。

③ 谷钟秀《中华民国开国史》,54 页,文星书店,1962 年。

④ 引自严昌洪《中国近代社会风俗史》,244 页。

4）旧时习惯可存者，择要附录，吉凶神宿一律删除。[①]

这个决定是一个妥协方案。西历称为阳历和公历，中国的传统旧历称为阴历和夏历，又称农历。[②] 由于建元改历，民国时期的节日文化有着明显的改变。在建元改历之初，曾经产生了一些混乱，例如元宵节，本来是阴历的正月十五，是月圆的望日，但是在1912年有许多地方是在阳历的1月15日过元宵节，根本看不到圆月。端午节则在阳历的5月5日和阴历的五月初五两次过节。[③] 汉阳人还是在阴历的端午节赛龙舟。[④] 民国政府三令五申要求依照阳历过新年，然而普通民众仍然依照旧历过年。[⑤] 这些问题在同时实行阳历和阴历两套历法之后得到了妥善解决。直到今天，在大陆和台湾还都是实行阳历和阴历两套历法。

两套历法有着不同的功能：人们通常称阳历为"官历"，阴历为"民历"，"新旧参用，官民各分"。[⑥] 两套历法的实行导致了两套节日系统的产生，因此也不可避免地产生了阳历和阴历两个新年。人们甚至认为，"新历之新年，系政治之新年，旧历之新年，乃社会之新年"。[⑦] 由于阳历和阳历节日的引进，依据阴历的传统节日也有所改变，这不仅体现在名称上，而且还体现在功能上。传统的新年被更名为春节，而阳历的新年则称为新年或者元旦。于是，阳历的新年占据了以往阴历新年的名称。而此

---

① 孙中山《命内务部编印历书令》，《孙中山全集》第2卷，54页。

② 谷钟秀《中华民国开国史》，54－55页。

③ 《申报》，1912年5月10日，引自严昌洪，246页。

④ 《申报》，1912年6月25日，引自严昌洪，246页。

⑤ 石霞《故都的年节》，《申报》，1935年2月7日，引自严昌洪，248页。

⑥ 严昌洪《中国近代社会风俗史》，246页。

⑦ 黄远庸《旧历新年发笔》，《远生遗著》卷四，117页。

时的春节，则是以往的新年。那么，由于名称的改变，"春节"，也就是旧历的新年，不仅部分地占据了"立春"的名称，而且也部分地取代了立春的功能。由于官方机构不再采用传统的旧历，因此立春便失去作为官方节日的资格和作用。这是立春节日文化变迁的基本前提。

第二节　立春官方礼俗的消亡

清代的立春节日文化由两个部分组成，即官方礼俗和民间习俗。在民国时期，立春文化最大的变化就是立春官方礼俗的消亡。这可以在地方志的记述中得到验证。在民国时期编纂的地方志中，关于立春的记载有五种情形：

1）根本没有提及立春。

2）只有关于立春的民间习俗的记载，官方的礼仪没有涉及。

3）有关于立春礼仪的记载，但是明确指出举行的时间是清代，这只是作为清代官方礼俗的回顾。

4）有关于立春礼仪的记载，但是并没有注明举行的时间，其字句与清代方志完全相同，或者几乎完全相同。

5）有关于立春礼仪的记载，并且明确指出，这种礼仪在民国时期存在。

前三个种类给人一个印象，立春的官方礼仪，也就是迎春和鞭春，在民国时期根本不复存在。第四种却给人一个完全相反的印象，使人感到民国的官方礼仪与清代相同，也就是说，立春礼仪没有什么改变。这一类的方志，一般在这个版本之前都有其他清代的版本存在。通过比较可以确定，民国方志的这

些文字和清代方志的记载是一致的，因而可以断定是直接抄自清代。在迎春礼仪的记载上，民国的方志作者常常缺乏自己的评述，这很可能是因为他们在民国时期没有亲自看到立春礼仪，而无从写起。只有第五种记述可以提供民国时期立春礼仪的真实情况，表明立春的官方礼仪在民国时期确实曾经存在。然而问题是这类记述太少，民国时期的方志只发现两种，而且十分简略，因此依然难以判定民国时期立春官方礼仪的实际状态。

民国时期立春官方礼仪的消亡是一个普遍存在的事实，对此许多方志都有明确的记述，例如黑龙江《双城县志》载："迎春大典，前清时由地方官吏奉行……"[1] 浙江《遂安县志》在描述了迎春礼仪之后，加按语说："此制入民国已废。"[2] 辽宁《辽阳县志》载："今虽无明文停止，而久已弛废矣。"[3] 陕西《同官县志》载："旧志迎春典礼，入民国即废，故打春之俗亦不复行。"[4] 这些记载十分明确，因此可以确定立春的官方礼仪至少在这些地区已经不复存在。

辛亥革命改变了中国，帝制被推翻了，封建政权体系被废除，清朝以前宣布的政令被废止。与清代和满族有关的礼节和风俗如辫发和跪拜之类也遭到严禁。清代的官方礼仪和仪式被看作满清帝制的组成部分。既然迎春礼仪是清代的"国家盛典"，[5] 那么它在民国时期当然也会被看成满清朝廷的政治象征。从另一方面讲，民国中央政府没有发布迎春的政令，那么地

---

① 黑龙江《双城县志》，民国十五年(1926)铅印本，《汇编》(东北卷)，419页。
② 浙江《遂安县志》，民国十九年(1930)铅印本，《汇编》(华东卷)，632页。
③ 辽宁《辽阳县志》，民国十七年(1928)铅印本，《汇编》(东北卷)，63页。
④ 陕西《同官县志》，民国三十三年(1944)铅印本，《汇编》(西北卷)，65页。
⑤ 辽宁《铁岭县志》，民国二十二年(1933)铅印本，《汇编》(东北卷)，113页。

方政府当然不敢贸然擅自举行来自旧时代的迎春礼仪。这正如季捷夫(Titiev)所说:“由于岁时礼仪总是社会性或者社区性的,所以当一个社会失去其原有特征或其原有生活方式发生了急剧变化时,原有的岁时礼仪不可避免地走向消亡。”①

但是有的方志记述了民国时期举行的立春官方礼仪,例如辽宁《锦西县志》载:“立春日,县宰迎春,民国十一年邹知事健鹏曾一举行,后遂停。”② 1928年出版的四川《雅安县志》载:“立春先一日,有司迎春于东郊。既还署,乡农伪冠带舞公堂,说吉利语,谓之春官。鞭春牛,谓之打春。民国仍之。”③ 这里举行的时间和情形都不详。四川《华阳县志》载:“立春前一日迎春。次日,县令祀芒神毕,即鞭土牛于署之仪门,谓之打春。中华民国二十五年奉令停止。”④ 这里记载很明确,迎春礼仪是于民国二十五年(1936)奉令停止的。但是迎春礼仪在民国时期一直举行,还是如辽宁锦西偶尔为之,并不清楚。此外这里有一个明显的错误,按照方志的题记和地方志目录的记载,这部《华阳县志》是于1934年出版的,⑤ 这部方志本身也注明为“民国二十三年刊本”,⑥ 但是方志行文中却说迎春礼仪在1936年停止。很显然,如果出版时间正确的话,那么迎春停止的时间则是错误的。它不是在1936年,而是应该在1934年之前。当然也存在出版

---

① 米沙·季捷夫《研究巫术和宗教的一种新方法》,史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》,727页。

② 辽宁《锦西县志》,民国十八年(1929)铅印本,《汇编》(东北卷),230页。

③ 四川《雅安县志》,民国十七年(1928)石印本,《汇编》(西南卷),352页。

④ 四川《华阳县志》,民国二十三年(1934)刻本,《汇编》(西南卷),14页。

⑤ 中国科学院北京天文台:《中国地方志联合目录》,740页;中华书局,1985年。四川省中心图书馆委员会《四川省地方志联合目录》,7页。四川省中心图书馆,1982年。

⑥ 四川《华阳县志》,民国二十三年(1934)刻本,《汇编》(西南卷),15页。

年月记载错误的可能。因此我们可以推断，民国早年四川省在一个相当长的时间里还举行过迎春的官方礼仪，至少在1928年之前的一段时期到1934年或者1936年曾经举行过迎春的礼仪。1983年出版的四川《武阳镇志》对此可以提供一定的佐证，这部新编镇志对迎春有比较具体的记述："立春俗叫打春（具体时间在历书上载明），在旧社会要举行打春仪式，即由县太爷执鞭打纸扎耕牛，表示催耕之意，打春前一日叫迎春，县太爷坐梅花轿，左脚踏金，右脚踏银，游通城，仪仗队沿途吆喝，警备队枪上插春花跟于后，直至春敞霸（今新津一中内操场），由县太爷亲耕三犁，以示重农。建国（解放）后，废除这种仪式。"① 这里的记载只是追忆迎春的场面，但是举行的年代并不清楚。由于迎春的活动在中华民国二十五年被明令禁止，所以这里讲述的迎春只能是在此以前的情形。

民国初年，迎春礼俗的不禁而止，可以认为完全是出于政治上的原因。从汉代到清代的近两千年，尽管朝代更替，但是社会结构并没有改变，在迎春礼仪中，"演员"和"观众"的角色及相互地位也没有改变。改变的只是具体的事象，而不是礼仪的结构。因此尽管朝代更替，立春礼仪却传承了下来。但是"社会戏剧"的主角，清代的政府官员，在辛亥革命后，随着封建帝制的灭亡而消亡，那么"戏剧"当然不能再继续"演出"，没有"演出"，当然也就没有"观众"。在民国初年的革命高潮之中，清王朝是革命的对象，那么新政府的官员们对于这个反动王朝遗留的礼仪惟恐避之不及，所以这个礼仪不禁而止。

后来在一些地区偶尔又恢复了迎春礼仪，这应该与辛亥革命的高潮过去之后，政治上复辟和思想上复旧的社会大背景有

---

① 四川《武阳镇志》，1983年铅印本，《汇编》，（西南卷），81页。

一定的关系。这一方面说明迎春礼仪的功能并没有丧失，社会还需要这个农业礼仪；一方面说明旧礼俗和旧习惯并不会轻易退出历史舞台，正如山东《广饶县志》所说："民国改用阳历，提倡过阳历年节，始尚举行，后督促渐懈，仍然趋重阴历，旧习惯照旧存留。"① 在云南，迎春礼虽然"入民国后已废除，惟民间沿习已久，今尚有在家举行迎春者。"② 家中的迎春当然不同于官方的礼仪，但是这表明了迎春礼俗同样具有民俗的传承特征，即使消除，也还具有历史的惯性。这种过去的官方礼仪与现时的环境已经不相适应，在辽宁锦西仅仅举行了一次，在四川尽管举行的次数不详，但是后被上级政府禁止，也说明这种旧的礼仪已经不再符合当时的需要。这个礼仪毕竟是旧时代的产物，在倡导新生活新文化的30年代依然举行清代的礼仪当然不合适，遭到上级政府的禁止是必然的。但是立春作为农业节令的地位不容忽视，迎春礼仪的恢复说明传统的礼俗还有一定的社会基础，立春这个节日在中国有着特殊的意义，也就是作为重要的农业节日的意义。在这种情势下，创制一个类似的节日取代旧的节日，举办一个新的礼仪活动替代迎春礼仪，显然是十分必要的。这就是民国时期农民节产生的前提。

---

① 山东《广饶县志》，民国二十四年(1935)，山东大学中文系民间文学教研室编印《山东方志民俗资料汇编》(上)，1983年12月，山东大学油印本，23页。

② 云南《巧家县志稿》，民国三十一年(1942)铅印本，《汇编》(西南卷)，763页。

第三节　农民节的产生及其形态

一、民国时期的节日

中国的节日文化在民国时期有着重大的改变。在依照旧历确定的传统节日之外,又产生了诸多依照阳历确定的新的节日。这些新节日是:

1 月 1 日:新年,始于 1912 年;

1 月 11 日:司法节,始于 1943 年;

2 月 4 日(或者 5 日):农民节,始于 1941 年;

2 月 15 日:戏剧节,初始时间不详;

3 月 1 日:兵役节,初始时间不详;

3 月 15 日:中国童子军节,始于 1935 年;

3 月 8 日:国际妇女节,始于 1924 年;

3 月 12 日:植树节,始于 1925 年;

3 月 20 日:邮政节,始于 1947 年;

3 月 25 日:美术节,始于 1944 年;

3 月 29 日:青年节,始于 1943 年;

4 月 1 日:主计节,始于 1941 年;

4 月 4 日:儿童节,始于 1931 年;

4 月 5 日:音乐节,始于 1943 年;

5 月 1 日:国际劳动节;

6 月 6 日:工程师节,始于 1940 年;

7 月 1 日:渔民节,始于 1935 年;

7 月 12 日:聋哑节,始于 1947 年;

8月8日:父亲节,始于1945年;

9月28日:教师节(孔子诞辰日)。教师节始于1931年,原为6月6日,1939年改为孔子诞辰日。

10月10日:国庆节;

11月1日:商人节,始于1946年;

11月11日:工业节,始于1946年;

11月21日:防空节,始于1940年;

12月25日:圣诞节;

12月28日:电讯节,始于1947年。

民国政府致力于推行阳历,在1930年,连阴历节日重阳节也按照阳历推算。在1941年又把重阳节定为体育节。[①]

这些依照阳历的新节日许多是在30年代末期和40年代初期创始的。这些节日多数不是全民性的,而是行业性的。现将此期每年创始的新节日列举如下:

1939年:教师节(9月28日);

1940年:防空节(11月21日);工程师节(6月6日);

1941年:农民节(立春日);(主计节,4月1日);

1943年:司法节(1月11日);青年节(3月29日);音乐节(4月5日);

1944年:戏剧节(2月15日);兵役节(3月1日);美术节(3月25日);

1945年:父亲节(8月8日);

1946年:商人节(11月1日);工业节(11月11日);

1947年:邮政节(3月20日);(渔民节,7月1日);聋哑节(7月12日);电讯节(12月28日)。

---

① 黄又文《纪念节日史话》,163页,综合出版社,1990年10月。

在九年之内创始了18个节日，而农民节的创始正是在这个时期。正如王问潮于1945年2月撰写的"纪念农民节"所说："农民有纪念的节日，是最近的事，犹之工人的'五一'节，学生的'五四'节，妇女的'三八'节，教师的'八三'节，一样含有鼓励安慰，以志欢庆的意思。"[①] 可见农民节的出现与其他新节日一样，是新时代和新文化的产物。

二、农民节的实施

在中华民国建国之初，中央政府对于立春并没有什么政令。1925年，实业部曾通令全国，于春耕时期内，举行春耕运动。中央民运会也制订了春耕运动办法，但是立春也没有作为农业的节日提出。1939年1月，四川省政府规定立春日为农民节，通令各县府于立春日作普遍宣传，举办农作物展览会。[②] 1941年国父逝世纪念日（三月十二日）农林部在战时陪都重庆举行第一次全国农林行政会议，决议规定每年立春日为农民节，由行政院核定公布。1941年12月，中央政府农林部正式把立春日定为全国的农民节，并公布自1942年起在全国施行。[③]

但是1942年正是抗日战争最艰苦的时期，中国东北、华北、华东和华南许多地区都被日本侵略军占领，因此不可能在全国范围内施行农民节。四川是大后方和当时中央政府的所在地，这里仅以四川省为例，探讨当时农民节的实施情况。

四川省档案馆保存了1943年至1948年间的大量的关于农

---

① 王问潮《纪念农民节》，《川中晨报》，1945年2月4日，3版。

② 陈果夫《中华国民生活历》，54页。

③ 陈果夫《中华国民生活历》，54页。

民节的资料。在所查阅的68件档案中，有二十四件记述1943年，十二件记述1945年，二十六件记述1947年，七件记述1948年，但是缺少关于1944年和1946年的农民节的记载。[①] 而成都于1944年的农民节确实举行了庆祝活动，王问潮于1945年2月曾撰写《纪念农民节》一文。在此文中，作者谈到去年农民节曾经写了一篇题为"给农民"的专论。[②]

在立春被确定为农民节之后，立春日又成为一个官方认可的节日。四川省政府于1942年12月4日收到农林部长沈鸿烈的通知，电告成都四川省政府张主席："查中央规定每年二月五日为农民节，经于本年一月电请查照办理在案。现三十二年度农民节为期孔近，各省县农业机关应参照本年成例农事准备，以便届期分别举行纪念大会。"并要求"积极办理，并将办理情形报部备查。"[③]

1944年1月中央政府社会部和农林部联合发了电文，四川省政府府函5号载："查本年农民节为期已近，应即遵照上年纪念办法办理，并倡导农民储蓄，发动农民慰问当地出征将士家属及荣誉军人等为中心工作。"[④]

1944年12月，中央宣传部、军事委员会政治部、三民主义青年团中央团部、农林部、粮食部和社会部为纪念1945年农民节联合制订了"三十四年度农民节纪念中心工作推行要点"，要求"各地除依照三十二年(1943)颁布《农民节纪念暂行办法》办理外，应扩大举行，发动农民热烈参加"，并指出农民节的'中心工作'如下：

---

① 四川省档案馆档案全宗号186，案卷号206，300，310。

② 王问潮《纪念农民节》，《川中晨报》，1945年2月4日，3版。

③ 《农林部代电》，四川省档案馆，全宗号186，案卷号300，6页。

④ 四川省政府府函5号，四川省档案馆，全宗号186，案卷号310，2页。

1）积极推行征粮献粮运动；

2）倡导农业增产，指导农民改进农业技术，并举办农事展览及比赛；

3）充实农会组织，研讨加强改进农会组训及业务办法；

4）提倡农村正当娱乐，改进农民生活习惯。

在第二项中心工作中要求"各地应依照农林部规定之有关法令，邀集农事机关团体学校暨农历人员等研讨办理并斟酌当地情形举办下列各项活动"：

（1）展览：将各农事机关团体学校之优良品种与改良器材尽量搜集，加以说明，以与当地农民之产品及器材合并陈列，互相对照，并可多制生物标本及各项图表，以广宣传。

（2）比赛：（甲）农产比赛：将农民所出产品择优比较，评判其优劣；（乙）家畜比赛：将农民所饲养牛马驴羊猪鸡鸭鹅等分别照规定标准比较优劣；（丙）工作比赛：挑选长于某种农场工作之农民，比较其耕作效率高低。

（3）演习：将新式改良器材之使用与地方警卫公共卫生等方面之设施加以表演练习，使农民能切实施行，以达增加生产及改善生活之目的。

（4）讨论：利用农闲将各农民过去一年之耕作心得与所遇困难共同讨论，互相攻错，以资改进，并可敦请富有农事经验之专家学者作各种有关农事改进之专题演讲，以增加讨论资料。①

中央政府在1945年颁发了"农民节纪念暂行办法"。1946年《社会部训令》论及《行政院本年元月廿四日发文》："查前准行

---

① 中央宣传部，军事委员会政治部，三民主义青年团中央团部，农林部，粮食部，社会部"为三十四年度农民节纪念一案电请照办由"，四川省档案馆，全宗号186，案卷号310，17—18页。

政院转，据粮食部呈请定十一月十六日为报功节一案，经中央第二六八次常会决议并于农民节举行。农民节定于每年立春日举行。其仪式在中央由农林部长主持，地方由政府机关长官主持在案。经中央第十八次常会决议，关于农民节之主持指导事宜，改由各地农会主持并由社会行政机关指导，农林行政机关协助。”①

在 1947 年 1 月 11 日《农林部训令》公布了“三十六年度农民节纪念实施办法”，包括十四个方面的内容：

1）本年度农民节，各省市县应普遍举行纪念大会，以加强农民对于“农民节”之认识。

2）农民节纪念，于立春日（二月四日）举行。

3）农民节纪念，由各级农会负责主持，并由社政机关及农林机关，分别指导协助。

4）农民节纪念，应先期由农会约集当地有关机关、团体、学校，组织筹备机构，定名为“某地三十六年度农民节纪念筹备委员会”。

5）各地应于农民节前，组织慰问队，分赴乡村慰问，并宣传农民节、年月推广、粮食增产、乡镇造产及发展农村经济之意义。

6）依照院颁二五减租办法及有关机关对于二五减租之指示，普遍发动机关、团体、学校暨农业人员，深入农村，扩大二五减租宣传，以加深农民之注意。

7）向农民宣传宪法中有关农民及社会安全之规定。

8）各地应于农民纪念日，在当地报纸发刊“农民节特刊”或专论，并印制标语张贴，以广宣传。

9）举办农产展览会，运用比赛方式，酌予给奖，以资鼓励，

① “社会部训令”，四川省档案馆，全宗号 186，案卷号 310，118 页。

并注重征集优良品种、新式农具及标本、模型、图表等,藉资观摩。

10) 各地斟酌情形,发动农民,举行耕作比赛。

11) 各地得举行游艺会或联欢会,以提倡农村正当娱乐。

12) 各地于农民节前后,应召开农会职员及有关农业机关、团体、学校人员,举行座谈会,研究加强改进农会组训及业务办法。

13) 农民节纪念经费,由当地农会及有关机关、团体、学校共同筹措,并呈请当地主管机关优予补助。

14) 各地应于农民节纪念举行完毕后半个月内,将经过情形,报由省市政府汇转社会、农林两部备查。其内容包括举行地点,参加大会人数,参加竞赛或展览之物品种类、人数及宣传品之种类等。[①]

这个训令发到全国各地,四川省政府秘书处交建设厅办理。[②] 四川各县依照中央农林部的训令举行了庆祝活动。四川省档案馆收藏的"绵竹县政府为纪念三十四年农民节告农民书"、"为彭县三十六年度第六届农民节告农民书"和"内江县各界庆祝三十六年农民节宣言"等历史资料就说明在这些地区确实举行了农民节庆祝活动。[③]

据1947年2月5日四川地方报纸的"农民节专刊"报道,2月4日(农历立春)为农民节,四川各县一致举行农民节庆祝活动,省城成都在农改所举办农民节庆祝大会。参加庆祝大会的有省府建设厅长何北衡、省党部委员向璧城、省农会理事长高

① 《农林部训令》,四川省档案馆,全宗号186,案卷号115,68页。刊于《国民政府公报》2733号,1947年1月27日。

② 四川省档案馆,全宗号186,案卷号115,67页。

③ 四川省档案馆,全宗号186,案卷号115,68页。

巍、成都县农会理事长杨载全、四川大学教授刘伯量、国民大会代表曾济宽以及各机关学校团体代表、各区农民约千余人。

庆祝大会于上午十一时在农改所举行，首先由省农会理事长高巍致开幕词，然后由省府建设厅长何北衡、国民大会代表曾济宽致词，再由成都县农会理事长杨载全致词，农民代表吴洪声致答词。大会之后举办奶牛比赛和傀儡戏、龙灯表演。由来自二十个牧场的三十六头奶牛参加比赛。[①] 到场的农民还参观了农改所的展览室。报道称举行了“神圣而富有意义的农民节庆祝大会”。[②]

1949年之后，由于蒋介石政权败退台湾，中华人民共和国成立，民国时期创制的各种节日都被废止，农民节也不再举行。但是在台湾，农民节作为一个官方规定的节日一直存在，每年举行庆祝纪念会，由内政部、省、市、县长分别主持，选拔模范农民。[③] 1971年2月4日台湾省市各界隆重集会，庆祝民国六十年的农民节，严家淦在农民节前夕即颁发训词。台北举办的农民节庆祝大会于上午九时在中山堂中正厅举行，参加大会的有台北市建设局长、经济部、农复会负责人及农民代表一千多人。会议由台北市农会理事长主持，向政府呈献了去年的生产成果，表彰模范农民107人，并颁发了农民子弟优秀奖学金。台湾省的农民节庆祝大会在台中市农会大礼堂举行，全省各县市模范农民代表及各界人士五百余人参加。农民代表在会上呈献1970年农业生产成果汇报，并宣读1971年的农业增产公约。庆

---

① 《省会各界昨集净居寺，热烈庆祝农民节》，1947年2月5日《农民节专刊》，四川省档案馆，全宗号186，案卷号206。

② 《农民节庆祝大会巡礼》，1947年2月5日《农民节专刊》，四川省档案馆，全宗号186，案卷号206。

③ 黄又文《纪念节日史话》，27页。

祝会于十一时结束,中午,省主席宴请全体农民代表,下午代表们前往雾峰乡参观新型农业机械示范展览,又去彰化市参观省农会酪农鲜乳加工厂。[①]《联合报》还为农民节发表了社论,题为《现阶段的农业生产与农民问题——农民节献言》,提出农业的工业化、现代化问题。[②]

如果我们把 1947 年和 1971 年所举行的农民节庆祝活动作一个比较,就可以看出它们基本上一致,没有重大的变化。首先,农民节的庆祝活动的主体是政府主导的庆祝大会。大会的主要内容是讲话。这是一切庆祝活动的最现代的形式。其次,农民节的庆祝活动不是全民性的,也不是由全体农民庆祝,而是"代表会议",由各界代表和农民代表参加,表彰的是为数不多的"模范农民"。再次,庆祝大会的发言主要由政府代表一方和农民代表一方,具有明显的政治色彩。政府代表发言的内容是政策的宣传和政府要求,农民代表发言是对政府的政策和要求下保证,表决心。最后,参观农业机械和奶牛之类,意在推动农业的现代化。

但是,民国时期的农民节却没有成为一个民众认可的民间节日,即使在民国政治体制得以延续的台湾也始终只是一个范围有限的官方节日。立春的庆祝活动在清代和民国时期都由政府作了规定,两者的动机也是相似的,即促进农业生产。但是效果却不同。清代的迎春在全国范围内举行,尽管是官方礼仪,但是民众踊跃参加和围观,而农民节只是在有限的范围内举行,参加的只是为数有限的各界人士和农民代表,农民群众并没有把农民节作为自己的节日,在农民的家庭范围内也没有相应的节

---

① 《联合报》,1971 年 2 月 5 日,2 版,台北。

② 《联合报》,1971 年 2 月 4 日,2 版,台北。

日庆祝活动。其原因主要是：

1）国家的安定统一是贯彻执行国家行政命令的前提。清代的中国是一个封建集权的国家，国家政令能够顺利贯彻执行，在民国时期没有实行真正的统一，尤其是在把农民节定为全国节日的1941年，正是抗日战争中最艰难的年代，中国的广阔国土被日本侵略军占领，此外还有共产党领导的边区政府。在这种形势下，中央政府的政令得以贯彻执行是不可能的，关于庆祝农民节的决议当然也是如此。所以农民节从创始之初就没有成为全国性的节日。

2）一个重大节日的产生和庆祝活动的举行不仅需要和平安定的环境，而且需要稳定的经济和社会基础。即使在清代，立春的庆祝活动也受到经济条件的限制和影响。例如在山西马邑，“旧有公费，载在经制。其日，设宴于公堂，邀绅士同观，拨演俳优乐籍，男女杂陈。自公费裁，而乐籍亦凋零无人，宴遂废不举，但于次日送春牛、芒神而已”。[①] 在和平年代节日庆祝活动还要受经济条件的限制。在1941年前后，即使在四川等大后方，也没有和平和安全。日军的飞机经常轰炸重庆和其他城市。在抗战胜利之后，又开始了内战，农民生活非常艰苦。饥饿的农民对于政府的农民节当然不会有多大兴趣。

3）清代的立春迎春对于农民是一次娱乐活动。不仅县城的居民参加和观看迎春礼仪，几十里路外的农民也赶到城里观看。正如福建《云霄厅志》所载：“士女蜂集，有数十里至者。”[②] 迎春有趣，有美感，不仅有迎春、鞭春的礼仪，还有撒痘、抢春的

---

① 山西《马邑县志》，民国7年（1918）铅印本，《汇编》（华北卷），557页。

② 福建《云霄厅志》卷二，嘉庆二十一年（1816年）修，民国二十四年（1935年）重印本。

习俗。此外还有形式多样的演春娱乐活动。而农民节只是庆祝大会,官员讲话,讲解政策,缺乏吸引力。尽管政府也要求"各地得举行游艺会或联欢会,以提倡农村正当娱乐",[①] 但是即使有时举办游艺活动,这些活动和大会的政策宣传也不十分协调。而清代迎春时的游艺活动镶嵌在游行队列之中,与官方的活动融为一体,成为迎春礼仪的有机组成部分。

4) 清代的迎春礼仪和相关的活动与民间信仰密切相关。这是一次表达祝愿和祈福的机会。在当时的中国,医疗条件很差,缺医少药,医药费用高,而天花和水痘都是威胁儿童生命的危症。迎春的撒痘可以驱邪避灾,所以妇女和儿童都乐意参加,希望通过撒痘能够为孩子驱除痘疹。这是迎春礼仪对妇女和儿童十分有吸引力的重要原因。此外,抢春也是许多农民期待已久的活动,因为人们相信抢得的土块可以为家庭带来幸运。与迎春礼仪相比,农民节显得十分单薄。农民节与民间信仰毫无关系,而民间信仰是民间习俗的基础。如果节日活动缺乏民间信仰的内涵,那么这个节日就很难成为具有深厚群众基础的民间节日。

5) 迎春礼仪与农业生产有相当密切的关系。人们通过芒神的衣饰以及芒神和土牛的相对位置可以对天气进行占验。这种民间信仰相当普遍。农民节缺乏具体的物象,缺乏与农业生产相联系的形象化了的纽带。庆祝大会变成了政治宣传和政策讲解。尽管展览新式农具,表演新的耕作技术,但是当时个体农民并不能接受这些新技术。这不仅由于农民比较保守,而且由于作为小生产的个体经济的农民难以承担经济风险,因此对新

① 《农林部训令》,四川省档案馆,全宗号 186,案卷号 115,68 页。刊于《国民政府公报》2733 号,1947 年 1 月 27 日。

技术和新农具缺乏热情。[1]

6）迎春对妇女提供了一次难得的社交和公开活动的机会。在春秋时期，在春季有男女相会的节日。在这样的节日里，男女可以在河边相会，相互唱答和赠送礼物，表达爱情。[2]但是后世由于封建礼教的约束，妇女参加公开活动的机会很少，男女共处的机会更为罕见。只有在社会性节日的公众场合，青年妇女才有机会与男性共处。立春则提供了这样一个难得的机会，“城村士女观者如堵”，[3]“远近聚观，拥街填巷，大为喧快”。[4]在这种场合下，她们穿戴一新，插春花，戴春胜，争美斗妍。同时妇女们在迎春活动中可以参与，例如自己做或者自己去买春花春饰等。而撒痘是孩子和母亲们踊跃参加的活动，“儿童妇女竞以红豆、五色米洒之，以消一岁疾疹。”[5]相反，妇女不会踊跃参加农民节，因为农民节主要是开大会，展览农具，表演农业技术。在传统的中国社会，“男耕女织”，男女各自的社会角色是相对分明的，男主外而女主内。农业生产主要应由男子承担，那么观看农业展览和农业技术当然也不是妇女的任务。

第四节　民国时期立春的民间习俗

与迎春官方礼俗于民国初年在大部分地区骤然消失相反，立春的民间习俗在整个民国时期得以传承和延续，只是民间习

---

① 章有义《中国近代农业史资料》(第3辑)，三联书店，1957年，873—876页。

② Marsel Granet, *Festivals and Songs of Ancient China*, London 1932, p.147.

③ 浙江《武义县志》，康熙三十七年(1695年)刻本，《汇编》，(华东卷)，875页。

④ 河南《襄城县志》，乾隆十一年(1746年)刻本，《汇编》，(华东卷)，193页。

⑤ 广东《恩平县志》，道光五年(1825)刻本，《汇编》(中南卷)，825页。

俗中那些直接与官方礼俗有关的事象消失了，而独立于官方迎春礼仪之外的习俗，尤其是家庭中举行的习俗活动，没有大的变更。

一、立 春 饮 食

立春饮食在民国初年没有改变。大量的地方志对此都有记载，即使一些没有提及迎春礼仪的地方志，也记述了立春饮食。与清代比较，民国时期的立春饮食习俗没有大的变化。例如清代康熙《天津卫志》载："立春食萝卜，谓之咬春。先一日迎芒神，设宴啖春饼。"① 乾隆《天津县志》和光绪《天津府志》的记述与此完全相同。民国《天津志略》则没有提及官方的迎春礼仪，但是对民间立春饮食的记载却很详细："是月如过立春，多食春饼，备酱、熏及炉、烧、腌、鲜各肉、并各色炒菜：如菠菜、韭菜、白菜、粉干、鸡蛋等，而以面粉烙薄饼，卷而食之。妇女多食紫水萝卜，谓之子孙萝卜，曰咬春。"② 当然，这里描述的是比较富庶地区的富裕之家，但是即使贫困地区，立春的饮食习俗也没有变化。例如河南民国《林县志》所载："民国后礼废，民间于是日食薄饼、萝卜丝，谓之咬春。"③ 即使节日食品相对简单，立春的饮食习俗依然传承。这与官方礼俗形成鲜明的对照。这是北方立春饮食习俗的基本情况。

在广大南方地区，立春吃生菜的习俗也没有改变。清末广东《开平县志》和《新宁县志》记述了迎春礼仪，也记载了民间立

---

① 《天津卫志》，康熙十三年(1674)刻本，《汇编》(华北卷)，41 页。

② 《天津志略》，民国二十年(1931)铅印本，《汇编》(华北卷)，52 页。

③ 河南《林县志》，民国二十一年(1932)石印本，《汇编》(中南卷)，125 页。

春饮食习俗："啖生菜、春酒，以迎生气。"[①] 民国《赤溪县志》没有记载迎春礼仪，但是对立春饮食习俗有着同样的记载："立春日，啖生菜，饮春酒，以迎生气。"[②] 这些记载明显表示，在从清末到民国的社会变迁中，官方的迎春礼俗发生了剧变，而民间饮食习俗仍然如旧，没有什么改变。

由于迎春礼仪的消亡，官方的春宴在民国时期便不再举行。尽管迎春在辽宁和四川偶尔举行，但是对春宴都没有记载。这说明，与官方礼仪相联系的春宴或者已经不复存在，或者不再占有值得一书的地位，但是家庭中的春宴春酒还存在。民国《天津志略》对民间的立春饮食的记载实际是对立春家宴的描述，不仅有立春的节日食品春饼，而且备酱、熏及炉、烧、腌、鲜各肉及鸡蛋，并各色炒菜，其中包括冬春之际稀有的菠菜、韭菜，菜肴相当丰盛。[③]

春饼在民国时期，甚至在建国以后仍是北方人民喜爱的食品，几乎成为全国通行的岁时特殊食品。[④] 在50年代和60年代，在黑龙江还盛行立春吃春饼卷白菜，在浙江则用春饼卷黄芽菜、茭菜和绿豆芽。[⑤]

当然，在中国北方最有特色，至今比较普遍的立春食品还是萝卜。在我的家乡山东省泗水县，萝卜是冬季的重要蔬菜之一，也是人们喜爱的蔬菜。它不仅作为水果的代用品生食，还常常用作悬挂的花盆，把萝卜从中间部位截断，挖出内瓤，装

---

① 广东《开平县志》，道光三年(1823)刻本，《汇编》(中南卷)，814页，《新宁县志》，道光十九年(1839)，《汇编》(中南卷)，822页。

② 《赤溪县志》，民国十五年(1926)刻本，《汇编》(中南卷)，818页。

③ 《天津志略》，民国二十年(1931)铅印本，《汇编》(华北卷)，52页。

④ 史全生：《中华民国文化史》，1276页。吉林文史出版社，1990年。

⑤ 资料来源：北京中关村粤菜餐厅刘经理，黑龙江人；杭州大学丁建宏教授。

人串在一起的蒜瓣，白天悬挂在屋门外太阳光下。几天之后，萝卜和蒜瓣都抽出绿芽，时间久了，萝卜还可以开花。在冬末初春的北方，树木花草枯萎之际，这生机盎然的绿色便十分珍贵。

作为节日食品,充足的食物来源和对于这种食品的生理需求是必要的前提,但是人们对这种食品的价值评判也发挥重要的作用。在节日食俗的架构中,生理需求常常构成内在的隐含的深层功能,而价值评判构成外在的表层功能。只要食物来源的基础条件不变和这种生理需求—价值评判的对应结构能够保持相对稳定,那么这种食品及相应的食俗就可以得以延续。在北方许多地区,自然环境和农村的生活条件在民国以后相当长的一个时期基本上没有改变,萝卜的象征意义也没有改变,所以立春吃萝卜“咬春”的习俗也还存在。

在广东人们至今仍然十分喜欢吃生菜。但时间并不是仅限于立春,而主要是在春节。在正月二十六日朝拜观音时,人们要吃生菜会,也就是会友们聚在一起吃蚬肉、生菜、韭黄做的生菜包。①

但是家庭于立春举行的春酒春宴已经销声匿迹。根据笔者1991年作的问卷调查,立春在许多地区已经不再作为节日看待。河南新乡、商丘和安阳已经多年不过立春。② 在山东的临沂只是把立春作为一个农业节令。③ 人们不把立春作为正式的节日,当然不会再置酒作菜,邀亲请友隆重庆祝。这种民间习俗渐弱的趋势与官方礼俗的消失有着密切关系。在迎春礼俗盛行

---

① 韩伯泉、陈三株《广东地方神祇》,25页。香港中华书局,1992年。

② 资料来源:新乡县志办公室余如宾;商丘县志总编室田秋霞;安阳地区史志办公室齐放。

③ 资料来源:山东临沂地区电业局李学广。

的清代，迎春场面浩大，节日气氛浓烈，观春归来，余兴未尽，相邀开怀痛饮，正如《蓬莱县志》所载："迎春日，无贵贱老少，相携观春于东郊，归约亲厚者饮，名曰春宴。"[①] 充分说明官方迎春礼俗对民间春宴习俗的影响。但是迎春礼俗消失之后，不仅立春的节日气氛骤减，而且官方春宴的导向作用也不复存在。久而久之，人们关于立春的节日观念淡化，只是把立春作为一个农业节令，那么在比较隆重的节日才置备的酒宴自然而然也就渐渐取消了。如若追究最终原因，应该可以说是官方迎春礼仪的消失导致了民间家庭春宴逐步消失。

虽然春酒春宴在立春的节日食俗中消失了，但是作为春宴主要节日食品的春饼却并没有消失。春饼在山东又名薄饼、荷叶饼，上可以入宴席配烤鸭同食，下可以卷大葱、抹面酱，而与百姓的日常生活结缘，最是饼中"通品"，深受民众喜爱。[②] 大葱味辣，为五辛之一，春饼以五辛佐食，这正是古代立春饮食的遗俗。

春卷在今天已经成为世界性的食品，在有中国餐馆的地方，就有春卷。春卷在德国甚至被看作中国食品的代表。[③] 这里的春卷当然已经与立春没有直接关系，不必只在立春食用。人们也大多并不知道，春卷本来是与立春相关联的，曾是立春的节日食品。

在迎春礼仪消失之后，在立春的节日角色淡化之后，立春食品"走出"了立春，不仅"走进"了民众的日常生活，而且"走向"高级宴席，有的还走出国门，成为具有特色的中国食品。

---

① 山东《蓬莱县志》，康熙十二年(1673)刻本，《汇编》(华东卷)，222页。

② 山曼等《山东民俗》，115页。

③ (西德)卢茨·虞瑞熙著，简涛译《饮食习俗的民俗学考察》(下)，《民俗研究》，1989年2期。

二、立春服饰

这里的立春服饰主要是指春蛾、春燕、春花、春杖以及春鸡、春娃等立春佩戴的装饰品。它们是立春节日的形象标志，有着独特的形式、深刻的寓意和响亮的名称，不仅昭然醒目，而且富有美感。春饰是立春节俗的重要组成部分，不论是在立春的官方礼俗还是在民间习俗中，都发挥重要作用。

春饰在民国时期的立春习俗中发生了较大的变化。在清代的迎春礼俗中，官员要胸佩春花，或者在帽子上戴春花。在民国时期，由于迎春礼仪的消失，官员戴春花的礼俗当然也不复存在。但是当迎春礼仪在某些地区恢复之后，春花也随之再度出现，例如在四川新津民国时期举行的迎春礼上，跟随在仪仗队后的警备队枪上插着春花。[①] 这充分说明官员的戴春花是迎春礼仪的一个部分。由于迎春礼仪在民国时期基本上消失了，所以迎春戴春花的官方礼俗在民国时期也基本上已经消亡。

民间的春饰分为两种情况，一种是妇女佩戴的春饰，例如春蝶、春蛾、春燕、春花、春杖等；一种是儿童佩戴的春饰，主要是春鸡和春娃。妇女于立春前后佩戴的春饰，是自晋代以来盛行不衰的习俗，在清代十分流行。妇女们不仅"竞剪彩为春蛾戴之"[②]，而且"亦以春幡、春笺镂金簇彩为燕蝶之属问遗亲戚，垂之钗环。"[③] 但是在民国时期编写的地方志中关于戴春的记述却不多见。这里又有两种情况需要具体分析。其一，由于官方

---

① 四川《武阳镇志》，1983年铅印本，《汇编》，(西南卷)，81页。

② 山西《乡宁县志》，民国六年(1917)刻本，《汇编》(华北卷)，689页。

③ 河南《郑县志》，民国五年(1916)刻本，《汇编》(中南卷)，3页。

迎春礼俗的消失，那么妇女戴春参加迎春观春的习俗也消失了。妇女装饰打扮，一般是出于公众和社交场合的需要。由于封建社会时期中国妇女社交的场合极少，那么公众场合就显得格外重要。迎春礼仪的观春活动正如全民参加的庙会和娱神活动一样，不仅“不分贵贱”，而且“男女混杂”。例如在河北吴桥县“迎春东门外教场，走马作戏，男女咸集，满路花红”。[1] 鉴于中国传统文化对妇女参加公众活动的诸多限制，那么“男女混杂”在这里就更有意义。[2] 妇女们戴春是为了争奇斗艳，在公众场合下展示自己的青春美貌。正如山西《翼城县志》所载：“士女剪采为燕，名春鸡(燕)，贴羽为蝶，名闹蛾，缠绒为杖，名春杆，各簪头上，以斗胜焉。”[3] 而在民国时期，由于迎春礼仪的消失，观春的公众场合也消失了，妇女们戴春的热情自然而然也要消退。那么可以说，民国时期妇女们迎春戴春的习俗由于迎春礼俗的消亡而不复存在了。其二，在家庭范围内的戴春。清代妇女们不仅在迎春观春的公众场合戴春，而且在家庭范围之内也戴春。在迎春礼仪和迎春戴春的习俗消失之后，家庭范围内的戴春还继续存在。民国初年河南《郑县志》载：“民间妇女亦以春幡春笺镂金簇彩为燕蝶之属问遗亲戚，垂之钗环。”[4] 这里应该包括家庭范围之内的戴春。正如春节期间姑娘们戴花一样，家庭范围之内的戴春也是女儿们的一种节日饰物。由于缺乏相关的资料，很难断定这种戴春习俗延续到什么时候，但是建国以来至少在山东地区已经不存在妇女和姑娘戴春的习俗。在 1991 年

① 《古今图书集成》卷二〇，第 3 册，210 页。

② 赵世瑜《中国传统庙会中的狂欢精神》，《中国社会科学》，1991 年 6 期，189 页。

③ 山西《翼城县志》，光绪七年(1881)刻本，《汇编》(华北卷)，649 页。

④ 河南《郑县志》，民国五年(1916)刻本，《汇编》(中南卷)，3 页。

笔者所作的华北问卷调查中，各地妇女戴春的习俗已经全部消失。

相反，儿童的春饰，即儿童戴春鸡或者春娃的习俗不仅在民国时期，而且至今依然流行。民国《鄠县志》载："立春日，以缯缝作鸡形，著于小儿头上，曰春鸡。"① 民国《灵石县志》载："立春用绢作孩形，俗名春娃，童稚佩之。"② 在鲁西南地区，至今可见初春时节儿童棉帽上或者衣襟上缝着红布制作的春鸡。春鸡嘴上叼着一串黄豆粒，表示春鸡食豆，以祈驱除水痘。

在迎春礼俗消失之后，妇女的春饰和儿童的春饰有着不同的命运，形成这种区别的原因在于这两种春饰功能的不同。妇女的春饰是为了展示她们的青春和美貌。迎春为妇女们提供了在公众场合展示美和观赏美的机会，这也是争美斗妍的机会。儿童的春饰不仅是一种具有美感的装饰，而且具有更重要的巫术作用，即驱病和保佑儿童健康的作用。妇女的戴春需要公众的场合（观春戴春）或者节日的气氛（家庭戴春），也就是说，即使在家庭范围内，立春至少是一个人们公认的较为重要的节日，并举行一定的节庆活动，男人们或者成年人为庆贺节日更衣换装，那么才会形成姑娘们打扮装饰的客观需求，而姑娘们自身也才会产生为此打扮装饰的意愿。但是随着迎春礼仪的消失，在家庭范围内，立春的节日气氛也大大减弱，而渐渐失去作为一个节日的资格。在这种情势下，妇女戴春习俗的消亡是不可避免的。但是儿童的春饰建立在民间信仰的基础之上，与公众场合和节日气氛没有必然的关系。因而官方迎春礼仪以及立春节庆活动的消亡都没有影响到儿童春饰的继续存在。再者，与官方迎春

---

① 陕西《鄠县志》，民国二十二年（1933）石印本，《汇编》（西北卷），88页。

② 山西《灵石县志》，民国二十三年（1934）石印本，《汇编》（华北卷），583页。

礼俗紧密相连的撒痘的习俗虽然也不复存在,但是为孩子祈求健康平安、驱除水痘病害的愿望并没有消失,那么“春鸡食豆”寓意着春鸡灭除水痘,这个儿童饰物正可以接替撒痘习俗的功能,表达母亲们的殷切愿望,当然会得以延续。同时“春鸡”的意义除了驱除痘疹之外,其发音与“春吉”同音,还有祝愿春天吉祥的意义,符合民间趋吉避凶的民俗心理。布制的春鸡是精巧的艺术品,精巧可爱,生机勃勃,富有美感,深受儿童和母亲们的喜爱。因此,儿童戴春鸡、春娃的习俗能够长期继续存在。

三、春牛及其信仰

在清代迎春礼仪中,春牛和芒神处于礼仪的中心地位。民国时期,由于迎春礼仪的消亡,其他与春牛密切相关的习俗,例如以芒神和春牛占岁、民众抢春和缙绅送春,也随着迎春和鞭春礼仪的消亡而消亡。正如民国云南《景东县志》所载:“农人争取春牛之土、春棚之枝,携回置于牛栏间,谓可除牛疫。今迎春礼废,此俗遂革。”[①] 撒痘、抢春以及以牛土画符等行为都属于巫术的范畴。马林诺夫斯基说:“巫术所构成的活动具有实际的功利性价值,它只有作为达到某一目的的手段时才有效。”[②] 由于官方礼仪的消亡,那么这些巫术手段失去了实施的社会环境,也失去了它们的功利性价值,不能达到人们所企盼的目的,当然也就不能继续存在。民国时期官方礼仪的消亡导致抢春和送春习俗的消亡,但是与春牛相关,而与迎春礼仪没有直接关联的习俗

① 云南《景东县志稿》,民国十二年(1923)年石印本,《汇编》,(西南卷),813页。

② B.马林诺夫斯基《巫术与宗教的作用》,史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》,87页。

却得以延续。这里主要是与牛相关的习俗和年画中的春牛图。

春牛图在清代十分流行,但是那时的春牛图一般与官方的迎春礼俗有密切的关系,例如民间通书《万宝全书》中所收的春牛图是“戊子年春牛式”,上文下图。文中注明立春的日期和时刻,春牛的头、身、尾和蹄的颜色,张口的程度,芒神的尺寸、服色和发式,以及站立的位置,又注明“宜向东方拜祭,大吉”。关于芒神和春牛的附图仅为简略的牧童芒神赶牛。[①] 这是直接用于迎春礼的具有指导性质的春牛图。而清宫所藏的《春牛芒神图》是钦天监按照年建干支的推算以测定来年春牛、芒神的颜色和形象,绘图贴说,然后将图发给各省、府、州、县,再由各地依图制作春牛和芒神的塑像,用于迎春仪式。[②] 由于每年的干支以及每年立春日的干支各异,所以每年所绘的春牛芒神图也不一样。民国以后,这种朝廷颁布的春牛芒神图消失了,但是民间年画中的春牛图依然存在。民国八年所刊的春牛图兼有年历的功能,在标出的简略的年历表中注明了十二月份和二十四节气以及每个节气的日期。图画中不仅绘有鞭春牛和表示农业收成的场面,而且绘有多路福神财神,并衬以硕大的“洪福齐天”的字样。[③] 民国时期许多年历带有春牛图,社会现实生活中的迎春礼俗转移到了年画之中,转换成了艺术形象,又增添了福神财神和年历的内容,不仅能够顺应祈福求祥的民俗心理,而且具有实用功能。这当然会深受广大民众的喜爱。

与牛相关的习俗是从春牛延伸而来的,这些习俗在清代即已存在,由于它本来独立于官方礼仪之外,官方礼俗的消亡对其

---

① 《增订大板万宝全书》卷九,书林龙文堂绣梓,约18世纪末至19世纪初刊印。

② 李松龄《清宫〈春牛芒神图〉》,《文史知识》,1991年4期,53—55页。

③ 行政院文化建设委员会《传承中国人的岁时》,1992年,52—53页。

没有立即造成严重影响,所以在民国时期依然可以存在。例如民国《沧县志》载:“迎春鞭牛,详清祀典”,已经很明显地表示出迎春礼俗民国以后已经不复存在,然而又说:“民间以红色染牛角”。[①] 这里的牛角当然是家庭畜养的耕牛的牛角。在陕西,民间画牛角的习俗也还存在。民国《宜川县志》载:“立春:清晨用朱红点于牛角及小儿额上与门窗户壁等处,曰‘打春’,以示庆祝新春之意。”[②] 这是官方礼俗的成分转移到民间习俗中的一个事例。在官方公众场合消失的民俗事象,通过某种形式的转换之后,而在家庭范围内得以保存。

立春的官方礼俗和民间习俗,从性质上讲都是岁时节日类的“通过礼仪”,表示从一个时间阶段向另一个时间阶段的过渡,或者说“通过”。如果我们与人生礼仪类的“通过仪式”进行比较,就可发现,在社会公开场合举行的节日仪式有着重大变化。

在剧烈的社会变革中,民间信仰依然存在。由于官方迎春礼俗的消失,芒神和土牛消失了,以芒神和土牛占验气候和年景的习俗自然而然地也消失了。尽管迎春礼在四川和辽宁还一度举行,但是此时的芒神的装饰以及芒神和土牛的相互位置不再是由钦天监制定,已经失去了“占候”的依托,芒神和土牛也失去了作为气候指示物的作用。那么依据芒神土牛占验气候和年景的习俗当然也不会继续存在。但是依据立春日的天气情况进行年景占验的习俗依然流行。不过,一般只有老农才了解有关的占验规则,因此不能说这种习俗十分普遍。这正如季捷夫关于“岁时礼仪”和“危机礼仪”的理论所说:“岁时礼仪一般在一个社会失去控制或丧失了认同感时,就会消亡;而危机礼仪则在整个

---

① 河北《沧县志》,民国二十二年(1933),《汇编》(华北卷),369 页。

② 陕西《宜川县志》,民国三十三年(1944),《汇编》(西北卷),114 页。

社会瓦解之后仍然能继续存在许多时间，并且在新的社会条件下演变成大批的积淀物，这些积淀物就是宗教学者所说的‘迷信’。”①

民国时期的官方礼俗发生了重大变化，民间习俗也相应发生了一些变化。通过以上分析可以看到以下三点：其一，立春民间习俗具有相对的独立性，在官方礼俗消失之际，民间习俗并没有与之同归于尽；其二，由于官方礼俗的重大变化，立春民间习俗也发生了变化。民间习俗的变化受到官方礼俗变化的影响；其三，辛亥革命并没有改变中国的家庭结构，家庭范围内的立春民间习俗在较长的时期内得以保留和传承。

第五节　当代的立春

中华人民共和国成立之后，中国大陆地区由共产党领导，实行社会主义制度，进入了一个新时期，一般称建国以来的这个时期为当代。在这个时期，大陆和台湾的分离分治的现实在立春节日文化上也打下了印记。

在台湾，立春至今仍是作为国家法定的农民节，各地政府和农会组织在农民节要举行相应的集会和庆祝活动。在大陆，由于政治的原因，除了元旦之外，所有民国时期创始的节日都被取消，农民节当然也不例外。

根据 1991 年笔者所作的问卷调查，即使在民间，大陆许多地区已经不再把立春作为节日，不再举行节庆活动，而只是把立

① 米沙·季捷夫《研究巫术和宗教的一种新方法》，史宗主编《20 世纪西方宗教人类学文选》，728 页。

春作为一个节令。

大陆的各级政府也只是把立春作为农业节令，作为春耕生产的开始而予以重视。在每年的立春前后，重要的报纸都要发表关于春耕的社论。此间各地“由县委、县政府及时召开全县各级干部会，动员春耕生产，作好备耕工作。”[①]

迎春礼仪在今天已经无人所知，但是立春的传统礼俗和习俗作为文化积淀还存在于民众生活和民间信仰之中，存在于民间艺术和民间语汇之中。

在北方农村，立春仍称为“打春”，一些地区还存在着儿童春饰，即孩童在立春前后戴春鸡春娃，以及立春咬春的习俗。立春接新嫁女儿回娘家的习俗在山东沿海一些地区至今还存在。

存在于民间信仰中的立春习俗可谓根深蒂固，而且影响深远。人们至今普遍相信立春是一个吉祥的日子。如果一年之中出现两个立春的节气，那么预示这一年幸运和吉利，相反，如果一年之中没有立春的节气，则预示着这一年不幸和不祥。

在许多地区把没有立春的这年称为“寡年”，如果有人在这一年结婚，那么丈夫就会早早死掉，妻子就会成为寡妇。有的地方还认为“寡年结婚不养崽”，也就是这年结婚的夫妇不能生育。因此民间忌讳在没有立春的这年嫁娶。相反，如果一年内有两个立春，则称为“双春双喜”，因而出现婚嫁高潮。

当然这方面的民间信仰也存在着某种程度上的地区性差异。例如有的地区认为在占有两个立春的这一年婚嫁不好，理由是“双喜喜冲喜”，那么过犹不及，也容易招致不祥。[②] 这些地区尽管认为不宜嫁娶，但是仍然认为两个立春是双喜，立春日为

---

① 四川《武阳镇志》，1983年铅印本，《汇编》，（西南卷），81页。

② 任骋《中国民间禁忌》，作家出版社，1991年，115页。

吉祥的象征意义并没有改变。

立春期间宜于婚嫁的观念在古代并非由于避凶趋吉，而是由于顺应天时。春季婚嫁的习俗在汉代就已经十分盛行，《白虎通义·嫁娶篇》说："嫁婚必以春何？春者，天地交通，万物始生，阴阳交接之时也。"[①] 由于春天天地交通，阴阳交接，那么人类也要顺应大自然的这种规律而婚配交合。立春日是春之始，是春到的标志，当然也是最适宜于婚配交合的日子。如果一年之内没有立春，那么这一年当然也就不适宜于婚嫁，而形成婚嫁禁忌。民间禁忌在所有的民俗类别中传承性最强。一种民间禁忌一旦形成并得到民众的遵从，那么则可以长久传承，很难以政治力量进行破除。尽管经过辛亥革命、社会主义革命和"文化大革命"多次政治革命和巨大的社会变革，立春官方礼俗和诸多民间习俗或早或迟已经消失，但是关于立春的"寡年"信仰和婚嫁禁忌在民间依然得以流行和遵从。例如由于1994年没有立春这个节气，因此许多青年人纷纷赶在1993年年底之前结婚，以躲避来年这个不吉利的"寡妇年"，从而在1993年年底形成一次婚嫁高潮。[②]

存在于民间语汇中的立春习俗至今相当普遍。在山东，不少地区至今称"立春"为"打春"。这是历史上的官方礼俗在民间语言中的积淀。但是"打春"这个词并不是在迎春礼俗消失之后才转移到民间语汇之中，而是在迎春礼俗兴盛之际，至少在清代就已形成。光绪年间成书的富察敦崇的《燕京岁时记》"打春"条载："立春日，礼部呈进春山宝座，顺天府呈进春牛图。"[③] "打

---

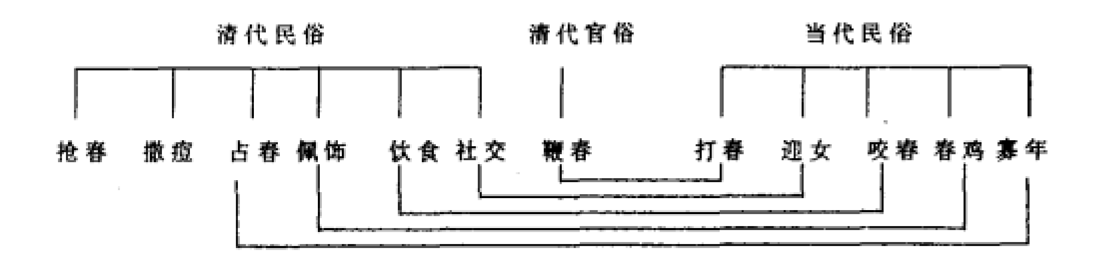
① （清）陈立《白虎通义疏证》，卷一〇，中华书局，1994年，466页。

② 据乌丙安教授讲，"寡年"不结婚的禁忌至今犹存，对此他曾应媒体之请作过评析。

③ （清）富察敦崇《燕京岁时记》，47页。

春"正是明清时期鞭春礼仪的俗称。

一般来说，急剧的社会变革并不能立刻带来民间传统习俗的消亡。在辛亥革命以后，立春的许多民间习俗还能够传承下来，但是今天在大陆就十分罕见了。那么我们可以分析一下，在当代，立春的哪些民俗事象消失了，哪些保留了下来，以及产生这种后果的原因。立春节日在清代和在当代具有传承关系的民俗事象如下图：



当然，这里所标示的"当代民俗"只是一些零星的民俗事象，并且只限于某些地区，无论是事象的规模还是流行的范围都不能与清代立春民俗相比。它们只是清代立春文化的残留。现在山东农村称立春为"打春"，是清代鞭春礼打春牛在当代语言中的遗留。立春迎女的习俗是清代立春社交习俗的一部分，而其他部分如贺节、馈赠、邀请等都消失了。咬春是清代立春饮食的遗留。春鸡是清代立春佩饰中儿童佩饰的部分。寡年的信仰是清代占春中民间信仰的部分。这些习俗在明清时期就与官方礼俗没有直接关系，所以官方礼俗的消失没有对它们造成冲击。但是今天立春不再作为一个节日，人们甚至失去了立春迎春的观念，却不是由于立春文化变迁的突变造成的，而是由于它的渐变造成的。这里一个重要的原因是立春节日功能的转移。立春不再作为一个节日庆祝，它的功能已经被另外的一个重要节日

所取代，这个节日就是春节，也就是中国的传统新年。立春的民间习俗也部分地转移到了春节的习俗之中。

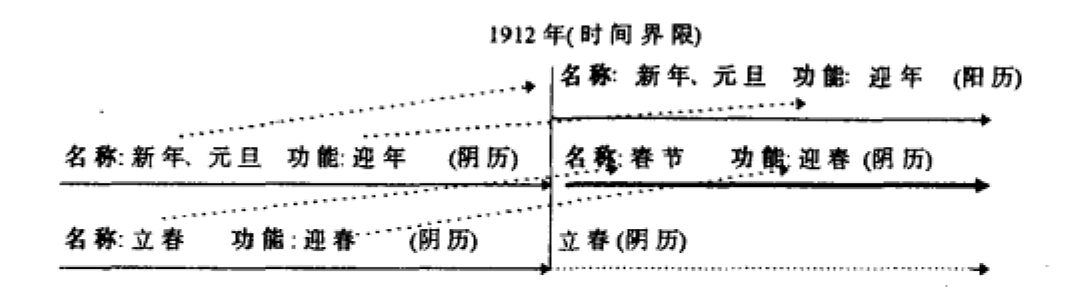
这个转移的趋势在民国时期已经初见端倪。中国传统新年在清代称为元旦、初一、三正、或者新年。自从民国政府1912年引进西历之后，在中国便同时实行两套历法。两套历法有着各自不同的功能：人们通常称阳历为“官历”，阴历为“民历”，“新旧参用，官民各分”。[1] 两套历法的实行导致产生了两套节日系统，出现了两个新年：西历的元旦称为“新年”，而传统的新年则称为“春节”。节日名称的改变只是瞬间的事情，但是民间的认可却是一个长期的过程。八十年来，民众接受旧历新年为春节的过程，也是立春功能转换的过程。事物的名称与事物的功能往往具有密切的或者直接的联系。名称的改变会造成功能的改变。在这里，传统的新年或者元旦被更名为“春节”，而阳历的新年则称为“新年”。于是，阳历的新年占据了以往阴历新年的名称。而此时的春节，则是以往的新年。那么，由于名称的改变，“春节”，也就是旧历的新年，不仅部分地占据了“立春”的名称，而且也部分地取代了立春的功能，从此中国的旧历新年就更多地与“春”联系在了一起，不仅成为标志新的一年到来的节日，而且成为标志新春到来的节日。在当代，尤其是80年代以来，由于乡镇企业和教育事业的迅速发展，阳历的应用迅速推广，阳历节日越来越多地进入普通农民的日常生活，人们对于节日的观念也有不少改变。例如乡镇企业依据公历制订生产计划和确定节假日，新年和春节明确分开。电视晚会影响了人们的时间观念。在公历新年，称为“新年晚会”，在旧历新年，称为“迎春晚会”。尽管“阳历年”和“阴历年”的名称还在继续使用，但是今天

---

[1] 严昌洪《中国近代社会风俗史》，246页。

人们已经逐渐习惯,阳历年称为新年,阴历年称为春节。阳历年取代阴历年作为新年之始,阴历年又取代立春作为新春之始。这样,立春节俗的迎春功能转移到春节的功能之中,立春消失的习俗也部分转移到了春节之中。因此,尽管立春作为一个节日本身淡漠了,甚至消失了,但是它的消失并不为人们明显地察觉,因为旧历新年称为春节依然含有浓厚的春的意味,人们迎春的意愿也仍然能够充分地得以表达,只是表达的时间不再是立春,而是春节而已。因此可以说,立春的功能不是消失了,而是转移了,转移到春节中继续存在。

阳历年、阴历年和立春的名称及功能转换如下:



几十年来,随着民众对“春节”这个名称的逐步接受和对其迎春功能的逐步认可,立春的迎春的功能便逐渐转移到了春节之中。立春失去了它的基本的功能,当然也就失去了作为节日存在的内在依据,它的结构也势必解体。凡是与迎春有关,与节庆有关的民俗事象,例如贺节,馈赠,邀请,春宴,妇女戴春等都消失了。今天能够遗留下来的咬春具有以蔬代果的深层功能,春鸡春娃和寡年的信仰都是建立在民间信仰基础之上,具有趋吉避凶,满足心理需求的深层功能,而与迎春和喜庆的功能没有直接关联。立春迎春功能的转移不能对这些民俗事象产生太大的影响,所以它们能够在一个较长的时期内继续存在。

第六节 结　　语

本章讨论民国(1911－1949)时期和当代立春习俗的变迁。在这个时期立春的官方礼俗和民间习俗都发生了重大变化。在清代,这两条线索纠结在一起并相互影响。在辛亥革命之后,官方的迎春礼仪消失了,但是民间习俗继续存在。然而由于官方礼仪的消失,一些与礼仪有关的习俗也随之消失,因而民间习俗也相对减弱。同时,由于官方礼仪的消失,重大的庆祝活动的取消,立春的节日气氛大减,也影响了民间的庆祝活动,削弱了立春的民间习俗。辛亥革命之后,在一些地区又出现了迎春礼俗,这说明迎春礼俗的功能依然存在。作为对旧的迎春礼仪的替代,四川省实行农民节,继而由中央政府颁行全国,但是农民节的活动政治性太强,与民众的社会生活脱离,难以得到农民的认可。在中华人民共和国建立之后,农民节在大陆不复存在。在台湾,尽管农民节还一直作为官方节日,举行庆祝活动,但是也不再具备传统立春的节日气氛。在当代的中国,立春几乎不再作为一个正式的节日,而只是作为一个节气看待,历史上丰富多彩的官方礼俗和民间习俗也几乎全部荡然无存。立春迎春的功能由春节吸收,官方礼俗的消失和迎春功能的转移导致了立春民间习俗逐步消亡。

第七章　关于立春文化变迁的理论思考

本书全面考察了立春文化的历史变迁及其丰富的理论内涵。早在春秋时期，立春就已经作为节气出现了，并形成了占气的信仰。在先秦文献中，出现了关于迎春礼的描述，而在东汉时期正式产生了迎春礼俗，并出现了有关立春饮食和立春服饰的民间习俗。无论官方礼俗和民间习俗在唐宋时期都得到了巨大发展，结构和功能也发生了显著变化。明清时期是立春文化的鼎盛时代，但是辛亥革命之后，立春的官方礼俗骤然消亡，民间习俗也逐渐衰微，当代的立春已经不再作为节日进行庆祝。立春文化具有两千年的悠久历史，经历了产生、发展和消亡的全过程。立春文化的历史变迁对于诸多理论的考察提供了典型的范例，这里仅回顾和总结本书所重点探讨的几个理论问题，即关于官方礼俗和民间习俗的关系、结构和功能与历史变迁的关系以及文化传承的断裂与代偿的理论。

第一节　关于官方礼俗和民间习俗的关系

立春文化是以立春的节日为基础形成的，是一个整体。但

是这个整体是以两个大的部分组成的，在立春文化的发展中，也是由两条线索构成的，这就是官方礼俗与民间习俗。它们相对独立，又相互依存，相互联系，并且相互影响。

立春文化中的官方礼俗就是以迎春礼为中心所形成的礼俗，包括京城中央政府举行的立春迎气礼、进春礼和地方政府举行的迎春鞭春礼及其相关的礼俗。官方礼俗的产生是儒家礼制和行政措施的产物，可以通过一个决议或者一个命令进行推动，而在一个相当大的行政区域内实施。迎春礼就是在东汉时期，中央政府依照礼书制定而在全国范围内推行的。由于受到行政力量的干预，官方礼俗具有产生快捷，推行迅速，覆盖面广，统一性强的特点，但是它的实行也易于受到政治形势的影响。因此，在政局动乱或者改朝换代之际，官方礼俗常常急剧衰落。如果通过行政手段进行干预，禁止举行某种官方礼仪，那么相关的官方礼俗也会骤然消失。然而由于中国古代社会政治和礼仪制度的连续性，虽然朝代更替，但是迎春礼和其他重要的礼仪并没有遭到被禁止和被取消的命运。

与官方礼俗相比，民间习俗具有自发形成和缓慢发展的特点，具有较强的地域性。立春的民间习俗在东汉以前即已经出现，开始只是饮食习俗，到了晋代以后才逐渐丰富起来，而在唐代得到全面发展。民间习俗的发展不是受到政治形势的影响，而是受到社会环境的制约。民间习俗在不同的地域既有统一性，又有差异性。在官方礼俗和民间习俗的关系上，官方礼俗对于民间习俗有着主导和推动的作用，官方礼俗的兴盛可以导致民间习俗的扩展，例如家庭迎春实际上是与官府的鞭春相对应的，“春日，府县鞭春，士庶各迎春于庭。”[1] 可见二者的密切关

---

① 安徽《建德县志》，乾隆十九年(1754)刻本，《汇编》，(华东卷)，1045页。

系。再如占春的习俗以芒神的服饰和春牛的颜色为根据，撒痘的习俗以迎春游行为前提，抢春的习俗以鞭春礼的实施为条件。送春本来是一项官方礼俗，小芒神和小土牛要由政府预订，由工匠制作，并事先送到官署保存，[1] 民间馈赠小春牛的习俗是受官方送春的影响而形成的，“百姓买小春牛，依官式五色装，或相献遗”。[2] 有一些地区，贴春帖的习俗也与官方礼仪联系在了一起，福建《漳平县志》载：“邑绅衿率童稚向有司丐春鞭，而居民写宜春贴丐县印悬于家以为春彩。”[3] 可见官方的迎春礼仪对于民间习俗有着重要的影响。

相反，民间习俗也能够影响到官方礼俗，丰富官方礼俗的内容。例如立春饮食本来是民间习俗，官方的立春宴会吸收了民间春盘、春饼等立春食品才形成举春宴的礼俗。戴春花、春胜本来是南北朝时期的民间立春习俗，在唐宋时期进入官方礼俗，成为皇帝赏赐的节物。在清代迎春时，官员都要戴春花作为标志。有的地区，书写宜春和收藏牛土的习俗也进入了官方的礼仪。这都表明官方礼俗也在不断吸收民间习俗的营养，丰富和扩展自己，并增强民众的认同感。民间习俗是官方礼俗的基础，如果官方礼俗不能和民间习俗相联系，官方礼俗就会失去民众的参与和支持，就不会成为官民同庆的国家盛典。

---

① 河北《宣化县新志》，民国十一年（1922）铅印本，《汇编》（华北卷），135页。

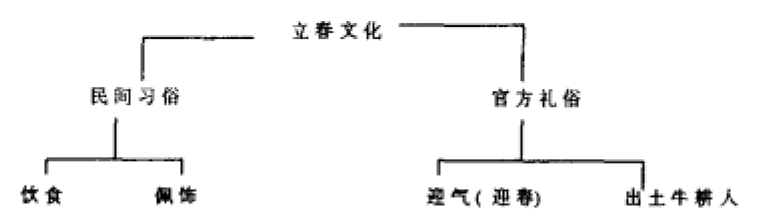
② 河南《洛阳县志》，嘉庆十八年（1813）刻本，《汇编》（中南卷），261页；《河南府志》，乾隆四十四年（1779），《汇编》（中南卷），259页。

③ 福建《漳平县志》，民国二十四年（1935），《汇编》，（华东卷），1330页。

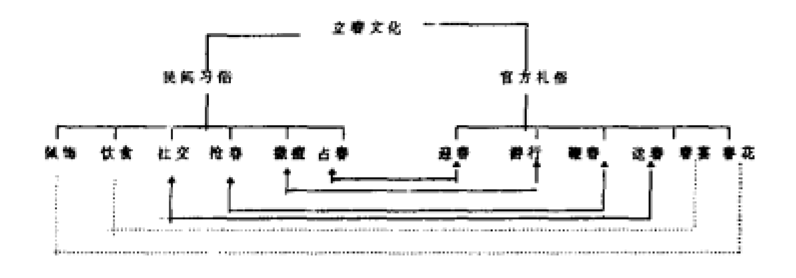
第二节　关于结构、功能和历史变迁的关系

本文关于立春官方礼俗的论述已经表明，通过共时的结构和功能的分析可以考察历时的文化变迁。这种方法对于从整体上考察立春的官方礼俗和民间习俗的关系同样适用。如果说立春的官方礼俗和民间习俗是两条相对独立和平行发展的线索，在汉唐时期还缺乏相互联系，那么在明清时期则在诸多方面密切相联。两个时期各自的结构关系为：

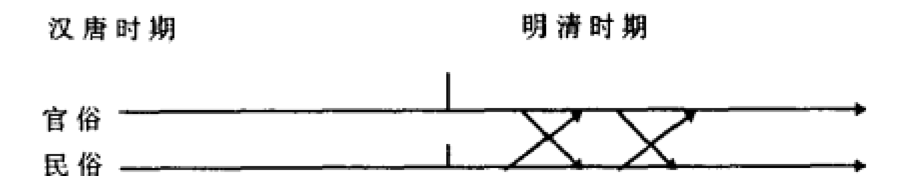
汉唐时期：两条线索没有直接的关系：



明清时期：两条线索有的直接相关(实线表示)，有的间接相关(虚线表示)：

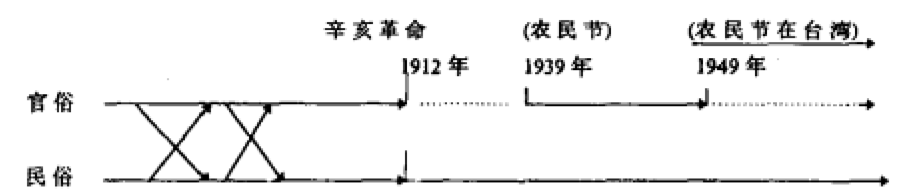


如果用两条平行线来表示，那么前期没有联系，后期建立了一定的联系：



立春的民俗和官俗的这种结构关系是由它们各自的功能决定的。如上所述,汉唐时期的官方礼俗的深层功能是顺应时令,天人相应,但是民间习俗的表层功能是顺应时令,其深层功能却是节庆。所以两个结构没有建立联系。明清时期官方礼俗的深层功能已经在很大成分上转为节庆,与民间习俗的深层功能相一致,二者具有共同的基础,所以可以建立结构上的联系。

辛亥革命之后,清朝帝制被推翻了,封建政权体系被废除,迎春和鞭春的官方礼俗也随之消失。但它们是自动消亡,而非强行禁止。尽管二十年代在辽宁和四川又举行过迎春礼,但是或者随即停止,或者被上级政府命令取消。因为这是个别现象,在结构分析时暂时忽略不计。那么,辛亥革命前后立春官方礼俗和民间习俗的结构关系为:



辛亥革命以后,立春的官方礼俗消失,民间习俗依然继续存在,但是由于依附于官方礼俗而存在的那部分民间习俗失去了存在的前提,自然也就消亡了,例如没有芒神和春牛则不能占春;不举行迎春的游行,则不能撒痘;不举行鞭春礼则不能抢春。那么,民俗的内容减少了,喜庆的气氛减弱了,喜庆的功能也就降低了。尽管立春又被官方定为官方节日—农民节,但是农民节与民间习俗却没有建立起密切的联系。

官方礼俗的变化是突变,民间习俗的变化是渐变。八十年

后的今天，尽管咬春、春鸡等民间习俗在一些地区还存在，但是节庆的基本功能已经消失了，立春在许多地区已经不再作为节日。这种民间习俗渐弱的趋势是与官方礼俗的消失有重要关系的。

第三节　关于文化传承的断裂与代偿的理论

官方礼俗可以通过行政命令创立或者禁止，但是民间习俗不能。新的民间习俗的形成不是创立，而是在原有的其他习俗的基础上的发展。民间习俗的消亡也不是通过行政命令的禁止而实现的，而是通过代偿机制完成的。

在立春的文化变迁中，出现了两种代偿的形式，即替代和转移。农民节的出现是一种替代机制，这是通过行政命令强制性的主观的替代，而民间习俗的消亡是一种转移机制，即在一定的社会环境中随其自然的客观的转移。

辛亥革命之后，清朝帝制被推翻了，封建政权体系被废除，迎春和鞭春的官方礼俗也随之消失。迎春礼仪是自动消亡，而非强行禁止，辽宁《辽阳县志》载："今虽无明文停止，而久已弛废矣。"[①] 但是后来在辽宁和四川又举行过迎春礼，说明迎春礼俗在社会上还有一定的影响。1939 年 1 月，四川省政府规定立春日为农民节，[②] 1941 年 12 月，中央政府农林部正式把立春日定为全国的农民节，并公布自 1942 年起在全国施行。[③] 很明显，政

---

① 辽宁《辽阳县志》，民国十七年(1928)铅印本，《汇编》，(东北卷)，63 页。

② 陈果夫《中华国民生活历》，54 页。

③ 陈果夫《中华国民生活历》，54 页。

府意在重建一套可以取代迎春礼的官方礼俗。在立春被确定为农民节之后，立春日又成为一个官方认可的节日，由官方组织节庆活动。民国时期的农民节替代了清代的迎春礼。但是农民节的节庆活动并没有成为一种群众性的礼俗活动，而只是一种官方的或者半官方的政治活动。究其原因，这只是一种形式上的外在的取代，而不是内容上的内在的接替，迎春礼的客观功能没有得到延续，因此这种替代只是在表面上替代了迎春礼的外在形态，并没有从实质上替代迎春礼的内在功能。这种替代不能说是成功的。

迎春礼仪在今天已经鲜为人知，那些依附于迎春礼的民间习俗也消亡了，但是它们的消亡不是由于立春文化的突变造成的，而是由于它的渐变造成的。这里一个重要的原因是立春节日功能的转移，立春的功能转移到了春节之中，立春的民间习俗也部分地转移到了春节的习俗之中。

立春习俗的转移经历了一个相当漫长的过程，它发端于民国初年，至今也不能说完全完成。它的实现是伴随着西历的推行而进行的。1912 年以来，中国同时实行两套历法，两套历法导致产生了两套节日系统和两个新年：西历的元旦称为“新年”，而传统的新年则称为“春节”。阳历的新年占据了以往阴历新年的名称。而以往的新年，由于名称改为“春节”，又部分地占据了“立春”的名称并部分地接替了立春的功能。那么“春节”也和“春”联系在了一起，并且在社会上形成“春之节”的印象，不仅成为标志旧历新年到来的节日，而且成为标志新春到来的节日。社会上在春节，而不是在立春举办各种迎春活动。这样，立春的迎春功能转移到春节之中，立春消失的习俗也部分地转移到了春节之中。立春节俗的迎春功能转移的过程也就是立春习俗消失的过程。凡是与迎春有关，与节庆有关的民俗事象，例如贺

节,馈赠,邀请,春宴,妇女戴春等都消失了,或者转移了,而与迎春和喜庆的功能没有直接关联的习俗至今还能够继续存在。

第四节　结　　语

本书对于立春文化变迁的探讨应该说基本上取得了预期的成果,不仅依据史料重构了立春官方礼俗和民间习俗在不同时期的历史形态,作了文化史的描述,努力做到历史重构的形象化和具体化,而且对不同时期的结构和功能进行了分析,勾勒出结构和功能的历史演变,并提炼出相应的理论模型。本书提出了官方礼俗和民间习俗这一对对应概念,指出了在这对矛盾事物中官方礼俗的主导作用;本书探讨了政治变革对于官方礼俗和民间习俗的不同影响,阐述了官方礼俗能够骤变,民间习俗只能渐变的规律;本书提出了民俗演变的代偿理论,划分了代偿机制中替代和转移的两种形式,对文化变迁从内在功能的演变机制上进行了剖析。这些理论上的尝试建立在立春文化具体民俗事象的基础之上,是有的放矢,而非泛泛而谈。但是也正是由于它们只是从关于立春的民俗研究中提炼出来,还不能说具有普遍意义。本书的初始宗旨也只是探讨立春的文化变迁及其理论意义,而不是要创立"放之四海而皆准"的理论。

本书的不足也是显而易见的。尽管"立春"是一个很小的题目,但是本书对立春文化的研究并不完备。第一,史料不全,尤其是汉唐之间以及金元时期的史料相当匮乏。当代的田野调查也没有名副其实地去做。第二,对于少数民族的迎春习俗以及少数民族迎春和汉族迎春的关系没有进行考察。第三,对于中国的立春文化和世界上其他国家和民族的立春文化没有进行比

较。但是本书的中心任务是通过立春礼俗和习俗的考察进行民俗研究,而不是炮制囊括古今、面面俱到的立春文化大全,那么这些缺漏只好有待来日努力了。

主要参考书目

《汉书》(东汉)班固　　中华书局,1962年
《中华国民生活历》陈果夫　　东方文化书局,1976年
《白虎通义疏证》(清)陈立　　中华书局,1994年
《大清通礼》　　《四库全书》本
《大唐开元礼》　　汲古书院影印本,1972年
《中国地方志民俗资料汇编》(东北卷)(西北卷)(华北卷)(中南卷)(华东卷)(西南卷)丁世良等编　　书目文献出版社,1989—1995年
《简明清史》戴逸　　人民出版社,1989年
《春秋繁露》(汉)董仲舒　　《四部丛刊》本
《通典》(唐)杜佑　　商务印书馆影印本
《后汉书》(宋)范烨(晋)司马彪撰　　中华书局,1965年
《燕京岁时记》(清)富察敦崇　　北京古籍出版社,1981年
《礼学新探》高明　　香港中文大学,1963年
《结构主义》高宣扬　　远流出版公司,1992年
《古今图书集成》　　文星书店影印本
《清嘉录》(清)顾禄　　上海文艺出版社影印本,1985年
《中华民国开国史》谷钟秀　　文星书店,1962年
《中国农业科技发展史略》郭文韬　　中国科学技术出版

社,1988 年
《广东地方神祇》韩伯泉、陈三株　　香港中华书局,1992 年
《淮南子》　　《四部丛刊》本
《黄帝内经素问》　　《四部丛刊》本
《纪念节日史话》黄又文　　综合出版社,1990 年
《齐民要术》贾思勰　　《四部丛刊》本
《醉翁谈录》(宋)金盈之　　《适园丛书》本
《大明会典》(明)李东阳等　　东南书报社影印本,1963 年
《太平御览》(宋)李昉等　　中华书局影印本,1995 年
《北平风俗类征》李家瑞　　商务印书馆,1934 年
《本草纲目》李时珍　　中国书店,1988 年
《清宫〈春牛芒神图〉》李松龄　　《文史知识》,1991 年 4 期
《中华民国史》(第一编)李新　　中华书局,1982 年
《旧唐书》(后晋)刘昫等中华书局,1975 年
《明会要》(清)龙文彬:世界书局,1969 年
《吕氏春秋》　　《四部丛刊》本
《文献通考》(元)马端临　　商务印书馆影印本,1936 年
《东京梦华录注》(宋)孟元老撰,邓之诚注　　世界书局,1963 年
《中国宗教与文化》牟钟鉴　　巴蜀书社,1989 年
《新唐书》(宋)欧阳修等　　中华书局,1975 年
《帝京岁时纪胜》(清)潘荣陛　　北京古籍出版社,1981 年
《钦定大清会典》　　中文书局影印本,1963 年
《钦定礼部则例》　　成文出版社影印本,1966 年
《兼明书》(宋)丘光庭　　《说郛》(明)陶宗仪一百二十卷本,卷六　　上海古籍出版社影印本

《全唐诗》　　上海古籍出版社,1986 年
《全唐文》　　上海古籍出版社,1990 年
《中国民间禁忌》任骋　　作家出版社,1991 年
《山东民俗》山曼等　　山东友谊书社,1988 年
《清代科举考试述录》商衍鎏　　三联书店,1958 年
《中华民国文化史》史全生　　吉林文史出版社,1990 年
《十三经注疏》　　中华书局影印本,1980 年
《元代社会生活史》史卫民　　中国社会科学出版社,1996 年
《20 世纪西方宗教人类学文选》史宗主编　　上海三联书店,1995 年
《史记》(汉)司马迁　　中华书局,1959 年
《元史》(明)宋濂等　　中华书局,1976 年
《东坡志林》(宋)苏轼　　《稗海》本　　新新书局影印本,1968 年
《宋史》(元)脱脱等　　中华书局,1977 年
《辽史》(元)脱脱等　　中华书局,1974 年
《论衡》(东汉)王充　　上海人民出版社,1974 年
《唐会要》(宋)王溥　　世界书局,1960 年
《礼记今注今译》王梦鸥　　台湾商务印书馆,1977 年
《纪念农民节》王问潮　　《川中晨报》,1945 年 2 月 4 日,3 版
《群芳谱》(明)王象晋　　《中国科学技术典籍通汇》,第 3 册　　河南教育出版社,1994 年
《玉海》(宋)王应麟　　浙江书局,1883 年
《王祯农书》(元)王祯　　《中国科学技术典籍通汇》,第 1 册　　河南教育出版社,1994 年

《魏书》(北齐)魏收　　中华书局,1974 年
《隋书》(唐)魏徵等　　中华书局,1973 年
《中国民俗学》乌丙安　　辽宁大学出版社,1985 年
《植物名实图考》(清)吴其濬　　商务印书馆,1957 年
《梦粱录》(宋)吴自牧　　《知不足斋丛书》　　中文出版社,1980 年
《土牛经》(宋)向孟　　《说郛》(明)陶宗仪一百卷本,卷一五　　上海古籍出版社,1988 年
《中国人传承的岁时》行政院文化建设委员会,台北行政院文化建设委员会印行,1992 年
《农政全书》徐光启　　《中国科学技术典籍通汇》,第 2 册　　河南教育出版社,1994 年
《中国近代社会风俗史》严昌洪　　浙江人民出版社,1992 年
《中国古代的士》延涛、林声　　河南人民出版社,1992 年
《中国饮食文化探源》姚伟钧　　广西人民出版社,1989 年
《中国风俗辞典》叶大兵、乌丙安主编　　上海辞书出版社,1990 年
《中国古代文化史》阴法鲁、许树安主编　　北京大学出版社,1991 年
《游宦纪闻》(宋)张世南　　《知不足斋丛书》　　中文出版社,1980 年
《中国近代农业史资料》章有义　　三联书店,1957 年
《清史》郑天挺　　天津人民出版社,1989 年
《乾淳岁时记》(元)周密　　《说郛》(明)陶宗仪一百二十卷本,卷六九　　上海古籍出版社,1988 年
《"迎春图"年画所反映的古代"立春"习俗》朱启新　　《历

史月刊》1994年第2期
《清波杂志校注》(宋)周煇撰刘永翔校注　　中华书局,1994年

Amborn, Hermann, "Strukturalismus. Theorie und Methode", in: *Ethnologie: Einführung und Überblick*, hrsg. v. Fischer, Berlin 1988.

Bachtin, Michail, *Literatur und Karnaval. Zur Romantheorie und Lachkultur*, München 1969.

Bodde, Derk, *Festivals in Classical China, New Year and other annual observances during the Han-Dynasty*(206*B. C.*-*AD*. 220), Princeton 1975.

Cox, Harvey, *Das Fest der Narren*, Stuttgart 1970.

Dumont, Louis: *Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective*, Chicago/London 1986.

Eberhard, Wolfram, *Lexikon chinesischer Symbole*, Köln 1983.

Elias, Norbert, *The Symbol Theory*. London/Newbury Park/New Dehli, 1991.

Gennep, Arnold van, *Übergangsriten*, Frankfurt 1986 (Les rites de passage, Paris 1981).

Granet, Marsel, *Festivals and Songs of Ancient China*, London 1932 (*Fetes et chansons anciennes de la China*, Paris 1919).

Hubert, Henri/Mauss, Marcel, *Sacriflce: Its nature and function*, Chicago 1964.

Lévi-Strauss, Claude, *Strukturale Anthropologie* (I), Frankfurt 1991.

Moltmann, Jürgen, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am spiel*, München 1971.

Naumann, Hans, "Einleitung", *Grundzüge der deutschen Volkskunde* (Leipzig 1922), in: *Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme*, hrsg. von Gerhard Lutz, Berlin 1958.

Needham, Rodney, *Reconnaissances*, Toronto/Buffalo/London 1980.

Oppitz, Michael: *Notwendige Beziehung. Abriß der Strukturalen Anthropologie*, Frankfurt/M 1975.

Pieper, Josef, *Zustimmung zur Welt, eine Theorie des Fests*, München 1963.

Streck, Bernhard (Hrsg.), *Wörterbuch der Ethnologie*, Köln 1987.

Tcherkezoff, Serge: "Black and white dual classification: Hierarchy and Ritual logic in Nyamwezi Ideology", in: R. H. Barnes/Daniel de Coppet/R.J.Parkin(ed.): *Contexts and Levels-Anthropological Essays on Hierarchy*, Oxford 1985.

后　记

这本来是一部用德文写成的博士论文，德文稿完成之后才陆续译成中文，所以其结构比较拘谨，文词也欠流畅。关于西方著作的引文，凡有中文版的，基本上都采用了现成的中文译文，出处也仅标明中文出处，敬请读者谅解。由于笔者并非史学，也非民族学科班出身，缺乏系统的专业训练，因此书中论点及资料的错误和不当之处一定不少，恳请专家学者批评指正。

此稿能够得以出版，首先要感谢北京大学人类学和社会学研究所的周星教授和上海文艺出版社的涂石。笔者于 1996 年在北京大学作访问交流时，曾谈到此论文的内容，周星教授即热情地向上海文艺出版社作了推荐，编辑部根据书稿状况将它列入“中国民俗文化研究丛书”得以面世。此外，台湾汉学研究中心李素娟女士帮助复制了部分资料和图片，特此致谢。

简　涛

1998 年 8 月 20 日，柏林